حسن العمري

قضايا إسلامية معاصرة

إسلامية المعرفة

عند السيد محمد باقر الصدر

دار الهادي

الطبعة الأولى

1424هـ - 2003م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

قضايا اسلامية معاصرة

إسلامية المعرفة

عند السيد محمد باقر الصدر

حسن العمري

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

كانت للمعركة التي حصلت في الغرب بين العلم والدين، أصداء متعددة في العالم الإسلامي؛ فمنذ واقعة الاتصال بالحضارة الغربية في القرنين الأخيرين، تنامت عدة تيارات في العالم الإسلامي ذات مواقف متباينة تجاه نتيجة ما حصل في الغرب. وبرزت إشكالية كبرى حول سؤال العلم والدين، وكذلك في علاقة الدين بالمعرفة البشرية. وكانت إحدى هذه التيارات تيار يؤكد على صحة هذه العلاقة. وقد مرّ هذا التيار بمراحل تطورية متعددة. حتى أصبح هذا التيار له مدرسة فكرية ذات تأثير قوي في العالم الإسلامي، يحمل عنوان «إسلامية المعرفة» وقد تبنّت هذه «القضية» مؤسسة علمية أكاديمية تحمل اسم «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في أوائل القرن الخامس عشر الهجري. ويعتقد الباحث أن السيد محمد باقر الصدر كان رائداً في هذا الحقل المعرفي؛ إذ مثّلت كتاباته في أوائل الستينيات ممارسة معرفية: نظرية وعملية في هذا المجال.

وتتجلى أهمية هذا البحث في عرض إنجاز السيد الصدر في هذا الحقل؛ إذ أن رؤيته المنهجية في التنظير لـ «إسلامية المعرفة» متوزعة على مجموعة من كتبه. ولذلك تتحدد مسؤولية الباحث بتقديم هذه الرؤية بشكل جامع ومنهجي

حتى يتمكن غيره من الباحثين من الاستفادة من إنجاز السيد في هذا الحقل. ولم يجد الباحث أية محاولة متكاملة في هذا الحقل، بل لعله يعتقد أن ثمة إهمالا لإنجاز السيد الصدر في ممارسة هذه العملية المعرفية.

فالمتابع لما كتب عن الصدر يلاحظ أن التعامل مع فكره ما زال يتم من زاوية بطولته وشهادته والتأكيد على عظمة شخصيته، دون النفاذ إلى إنجازه المعرفي في مختلف الحقول. ولعل هذا الأمر هو ما دعا الباحث للتعامل بشكل مباشر مع نتاجه، والاستفادة ـ أحيانا ـ مما كتب عنه.

وقد رجّح الباحث دراسة نتاج الصدر بمنهج الصدر نفسه الذي يتقوّم بالخصائص التالية: التاريخية، الكلية، الانفتاحية.

وقبل أن أدرس إنجاز السيد الصدر في هذا الحقل، قدمت بفصل يدرس تيار «إسلامية المعرفة» في الوطن العربي حتى نتبين موقعه من هذا التيار.

وقد قمت بتقسيم البحث إلى ثلاثة فصول.

الفصل الأول: تيار «إسلامية المعرفة» في الوطن العربي: تناولت فيه ثلاثة مباحث:

الأول: الإطار التاريخي ويشمل:

أـ مقدمة.

ب ـ مراحل تطور حركة تجديد الفكر الإسلامي.

الثاني: المفهوم وإشكالياته ويشمل:

أ ـ ولادة العلوم الاجتماعية الغربية.

ب ـ نظرية التقدم.

ج ـ قضية المعرفة في التراث الإسلامي.

د ـ المفهوم وتعدد الاصطلاحات:

١ـ «إسلامية المعرفة» أم «أسلمة المعرفة»؟

٢ـ التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

الثالث: مشروع «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» ويشمل:

أ ـ الخلفية التاريخية.

ب ـ بين العوائق والإنجازات.

الفصل الثاني: «إسلامية المعرفة» عند السيد محمد باقر الصدر (البعد النظري).

تناولت فيه أربعة مباحث:

الأول: مقدمة وملاحظات منهجية.

الثاني: المنهج عند السيد الصدر ويشمل:

أ ـ التاريخية.

ب ـ الكلية.

ج ـ منهج السيد ليس مغلقا ولا نهائيا.

الثالث: مفهوم «إسلامية المعرفة» عند السيد الصدر.

الرابع: إنجازات السيد الصدر في حقل «إسلامية المعرفة».

ويشمل:

أ ـ من (فلسفتنا) إلى (الأسس المنطقية للاستقراء).

ب ـ المذهبية الإسلامية (الاقتصاد الإسلامي):

١ـ عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي.

٢ـ من فقه الأحكام إلى فقه النظريات.

٣ـ الاقتصاد الإسلامي جزء من كل.

ج ـ التفسير الموضوعي للقرآن الكريم:

١ـ مقدمة.

٢ـ النزعة التاريخية في دراسة تطور التفسير القرآني.

٣ـ الاتجاه التجزيئي.

٤ـ الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي.

الفصل الثالث: «إسلامية المعرفة» عند السيد الصدر (البعد العملي).

تناولت فيه مبحثين:

الأول: مقدمة.

الثاني: التطبيقات العملية في حقل «إسلامية المعرفة» عند السيد الصدر، ويشمل:

١ـ الأسس المنطقية للاستقراء:

أـ مثال من طرائق علماء الطبيعة في الاستدلال.

ب ـ كيف نطبق المنهج لإثبات الصانع؟

٢ـ الاقتصاد الإسلامي:

أولاً: التوزيع.

ثانياً: الإنتاج.

ثالثاً: التبادل واستهلاك المال.

رابعاً: مسؤوليات الدولة العامة.

٣ـ التفسير الموضوعي للقرآن / سنن التاريخ في القرآن:

أولاً: مقدمة.

ثانياً: خصائص السنن التاريخية.

ثالثاً: خصائص الظواهر التاريخية.

رابعاً: عناصر المجتمع وعلاقاته على ضوء القرآن الكريم.

ومن خلال هذه الرحلة القصيرة مع تيار «إسلامية المعرفة» وأحد رواده، كان الهدف من وراء هذا كله إثبات صحة العلاقة بين العلم والدين، والدين والمعرفة البشرية من خلال عرض انجازاتهم في هذا الحقل.

أخيراً أشكر كل من ساهم بإنجاح هذا العمل وأخص بالذكر: أستاذي، ومعلمي الرفيع الاستاذ الدكتور أحَد فرامَرْز قراملكي الذي تفضل عليَّ بقبوله الإشراف على هذه الرسالة. وكذلك الأستاذ عبدالجبار الرفاعي الذي كان لي أخاً وصديقاً واستاذاً وعوناً صادقاً في قبوله لمنصب المشرف المساعد على هذه الرسالة.

كما أشكر «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» على ما قدّم لي من عون كبير لإنجاز هذا البحث.

ولا يفوتني أن أهدي أجر هذا العمل إلى أبي ـ رحمه الله ـ وأمي ـ حفظها الله ـ وإلى أستاذي الأول محمود عايد الرشدان.

والله اسأل أن يتقبّل مني هذا العمل، وأن يجعله في ميزان حسناتي.

حسن أحمد سالم العمري

طهران ـ أميريه

١٤٢٢/٧/٢٤ هـ ـ ٢٠٠١/١٠/١٢م

الفصل الاول

تيار إسلامية المعرفة في الوطن العربي

أولا: الإطار التاريخي

أ ـ مقدمة:

يحسن بنا أن نشبّه عملية ولادة الأفكار بولادة الإنسان، فلإنتاج الأفكار مقدمات كما هي الحال في ولادة الإنسان. فالتعارف والتلاقي الإنساني ينشأ عنه علاقة اسمها التزاوج، ويتضمن هذا التزاوج معنى الإخصاب والتوالد، ولم يكن هذا التوالد ليوجد دون الاختلاف؛ فالاختلاف الجنسي بين المرأة والرجل هو الأساس في فكرة الإخصاب والأمر نفسه يتكرر في عملية توليد وولادة الأفكار؛ فالاختلاف الطبيعي الفطري في السلائق وطرائق التفكير داخل الجماعات البشرية كان دائماً على مر العصور سبباً رئيسياً وضرورياً في وجود أفكار جديدة وبالتالي حضارة جديدة. وكذا الأمر في الفكر الإسلامي الحديث؛ فعندما دخلت المعرفة العلمانية العالم الإسلامي حفز اختلافها مع الذات المعرفية للمسلمين آليات الدفاع؛ فنتج عنه تدافع فكري في ما بين المعرفتين، فكانت محصلة ذلك عملية إعادة توليد للذات.

وفي هذا الصدد لابد لنا أن نقرر ما للتاريخ والتراث الاسلاميين، وكذلك للإطار المرجعي المتمثل في القرآن الكريم والسنة الصحيحة من قدرة على

استثارة الفعل الحضاري عند الإنسان المسلم، وتفجير الإمكان الحضاري الثاوي في بواطن وعيه ليستعيد فاعليته؛ إذ أن الذاكرة التاريخية لأية أمة لا يمكن مسحها أو تفريغها من مكنوناتها بمجرد خضوعها لعملية استعمار خارجي أو تبديل ثقافي، لكن أشد وأفتك ما يهددها هو عوامل النخر الداخلية التي بدورها تتضافر لتحيل العقل قابلاً للتبدّل والتشوّه.

ومخطئ من ظنّ الفكر الغربي الحديث منبتاً عن جذوره التاريخية، متنكراً لها. فروح التاريخ دوماً تسري في الحاضر، وتسارع بخطاها نحو المستقبل لتُبقيَ على أصالته. ولا يغيب عن بالنا أنّ (جهابذة علماء القرنين السادس عشر والسابع عشر قد اطلعوا واقتبسوا وانتفعوا بأسلافهم من علماء القرون الوسطى، الأمر الذي يجعلنا نقرر وبحق أن كل إنجاز فكري عظيم إنما يستند أساساً إلى الماضي).[1]

يؤكد هذا القول على أن كل أمة تحس بالتأزم والركود العلمي والحضاري يدفعها هذا الإحساس لأن تخرج من هذه الحالة إلى حالة القلق المعرفي والتوليد. وإن حالة الانتقال هذه لابدّ لها من سنين متمادية قد تمتد إلى قرون لتنتظم عبر منهاج يؤسس للإنتاج والتوالد المعرفي كما حصل لأوروبا في القرون الوسطى. وكم عبر (هوايتهد) بدقة عن هذه الفكرة إذ قال: (كانت القرون الوسطى بمثابة تدريب طويل للفكر الأوروبي على النظام والانتظام).[2] ويمكن اعتبار الحالة التي تمر بها الأمة الإسلامية حالة شبيهة، إذ أن نخباً منها تسعى وبجد لتلمس الطريق، والخروج من هذه العتمة علّها تصل إلى قبس من

---

(١) رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص ٥١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧.

نور المنهج الذي ينهض بالأمة الإسلامية، لتكون شاهداً على الناس؛ خاصة أن الشهود الحضاري للأمة الإسلامية ينطوي على نزعة إنسانية عمرانية لا تحكمه فيها نزعة السيطرة والعلو والطغيان، بل يحدّد مسارها، ويهذب دوافعها قيم التوحيد والعمران والتزكية. ولعل هذه الفكرة تسمح لنا أن نقرر على ضوئها الحكمين التاليين:

الف ـ أن الغرب محلي، وليس عالمياً، وأن نهضته المعاصرة كانت نتيجة تفاعلاته الداخلية، وعليه يمكننا أن نزعم أن التيار المتغرب في الأمة الإسلامية لم يتقن قراءة التاريخ الفكري لا لأمته ولا للغرب؛ إذ أن قراءة متفحصة للتاريخ الفكري والعلمي للحضارة الغربية تهدينا إلى أن علومها قد وُلِدَت من رحم تناقضاتها وصراعاتها وتدافعاتها الذاتية، وأن تعميمها والاعتقاد بأنها عالمية وإنسانية فيه إجحاف ويعكس غبشاً في الرؤية. فقد أسس العلمانيون في العالم الإسلامي اعتراضهم على فكرة الدين والدعوة إلى التخلي عنها على مقولة:

ان الدين يمثل حقبة تاريخية معينة، وان خطابه تاريخي نسبي لا يمكن إطلاقه على مدى العصور. فإذا ما تجاوزنا بطلان هذا الإدعاء، وجاريناهم فيما ذهبوا إليه، فلابد لهم أن يقعدوا مقعد المحاكمة لمنهجهم هذا، إذ أنهم أرادوا أن ينقلوا التجربة الغربية بتاريخيتها ونسبيتها إلى العالم الإسلامي كأنها تجربة متعالية تصلح بقضها وقضيضها لأي مجمع آخر. فلماذا يطبق منهج التاريخانية على الدين الإسلامي ولا يطبق على الحضارة الغربية المعاصرة؟! إذ أن من خصائص المنهج اطراده. ومن هنا يتضح العَوَر المنهجي الذي سار على «هديه» تيار العلمنة في الوطن العربي.

ب ـ لقد شيّد الغرب أسس بنيانه المنهجي على رفض فكرة المطلق، والقول بنسبية المعرفة الدينية منها والوضعية. وفي الوقت نفسه زعم أن علومه

الإنسانية والاجتماعية عالمية، علمية وموضوعية. فكيف لها أن تكون كذلك وهي معارف بشرية نسبية زمنية! اللهم إلا اذا كان الغرب يعتقد بأن تجربته ما فوق التاريخ! ويبدو أن ما عاظم هذه النزعة لدى الغرب تفوقه الحضاري الذي أدى به إلى الطغيان على مستويي التصور والسلوك؛ ففكرة نهاية التاريخ كانت إحدى التعبيرات الصريحة التي تفضح طبيعة التفكير الغربي وتعكس كوامنه السيكولوجية. ثم ان مركزيته وتسلطه السياسي والاقتصادي والعسكري على شعوب العالم الأخرى مؤشر جلي على سلوكه الطغياني. ﴿كلا إن الإنسان ليطغى• ان رآه استغنى﴾ العلق ٦ ـ ٧.

ليس المقصود إظهار الغرب بأنه شر مطلق، بل التأكيد على غربية الغرب وتاريخيته؛ إذ أن الحديث يدور على مسألة تأكيد الهوية الذاتية وإعادة اكتشافها في إطار عملية نهضوية للأمة الإسلامية.

إن من ينوي رصد حركة الفكر الإسلامي المعاصر لابد له من الحفر عميقاً في سياقاتها الثقافية ـ التاريخية كي يتمكن من مقاربة الخلفيات التي ساهمت في تبلّرها. فالشروط التاريخية التي تعمل على إشاعة روح ثقافية ما هي المسؤولة بدءاً عن استثارة كوامن الفعل الحضاري لأية جماعة بشرية تنطوي خصائص ومؤلفات شخصيتها على إمكان حضاري يؤهلها لإعادة ترتيب موقعها بين الأمم، وكذلك في استئناف مسيرتها الحضارية إذا ما تنكّبت عن ركب الإسهام الحضاري الإنساني لحظة تاريخية ما. فروح المسلم المعرفية المتقومة بالتوحيد والتجديد تتضمن عملية إعادة قراءة التراث البشري، وتراث الآباء والأجداد بعين الفحص والتمحيص، بيد أنها تعرضت لمد وجزر؛ فتارة تحتدّ بصيرتها وتتفتق عن منهجيات متماسكة، وتارة أخرى تخبو وتنحسر فتغرق في الشروح والتعليقات وشروح التعليقات. حتى وصلت

إلى مرحلة استكانت فيها وآثرت الدّعة، فاستقالت من مهمتها المناطة بها كأمة خيرية ووسطية؛ فدخلت مرحلة انحطاط فكري وحضاري، وانحسر دور العقل وتعاظم دور الذاكرة، فأصبحت لدينا معارف كثيرة بلا عقل، وبذلك ولج العقل المسلم مرحلة الأزمة.

ولعل الجذور التاريخية لهذه الأزمة تعود إلى سقوط الخلافة الراشدة، وممارسة تغييب الإنسان المسلم عن صناعة الحياة. الذي أدى إلى إقصاء قيادات الأمة الفكرية عن الواقع، وحرمان القيادة السياسية من توجيه الطبقة الفكرية؛ مما نتج عنه فكر إسلامي مثالي، يميل إلى الإطلاق، مفارق للواقع. وسلطة لا تعترف بدور الفكر في توجيه الواقع. وقد جعل هذا الفصام متوالية الصراع داخل الأمة، وبالتالي متوالية الانقسام والتناحر والتقليد الأعمى للآباء والأجداد في الدين ـ بسبب سيطرة العصبية ـ إلى يومنا هذا هو الحاكم.[1]

وفي معرض الحديث عن أسباب هذه «الأزمة» يورد الدكتور محمد عمارة ثلاثة مواقف متباينة، يقول: (إن بعض الباحثين يراها ثمرة طبيعية لبنية الفكرية الإسلامية. فهذه البنية ـ في نظر هذا الفريق ـ تحمل في داخلها أسباب قصورها الذاتي، ولقد أفضى هذا القصور عندما اشتد عوده إلى هذه «الأزمة» فهي ـ عندهم ـ أشبه ما تكون بـ «الإفلاس الطبيعي» وعلى النقيض من هذا التصور، يراها فريق آخر أثراً لعوامل دخيلة وعارضة على الفكرية الإسلامية، أقحمت عليها إقحاماً وفرضت عليها فرضا من خارج الذات ومن وراء الحدود.

---

(١) حول هذه الفكرة راجع عبدالحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم ص ٤٤ ـ ص ٥٠.

وإذا كنا نرفض التصور الأول، ونتحفظ على التصور الثاني، فإننا نميل إلى إرجاعها لعدة عوامل... منها الخارجي المفروض بالقسر ـ ترغيباً وترهيباً ـ ومنها الداخلي النابع، لا من القصور الطبيعي، وإنما من القصور الناشئ عن الافتقار إلى إعمال قانون التجديد وسننه... ومنها ما هو فكري، وما هو مادي: اقتصادي واجتماعي... الخ طوارئ كثيرة طرأت على المنابع الجوهرية والنقية للفكرية الإسلامية.. وعوامل عديدة اعترضت مسيرتها، منها ما هو وافد، ومنها ما هو إفراز داخلي. ولقد تضافرت كل هذه الطوارئ والعوامل فأثمرت هذه «الأزمة» الفكرية للعقل المسلم ولأمة الإسلام).[1]

ولئن اختلفت الآراء حول أسباب «الأزمة» إلا أن الكل متفق على وجودها. وقد تبلرت تيارات متعددة من نخب المفكرين المسلمين لعلاج هذه «الأزمة». وسنعالج في بحثنا هذا التيار الذي اختار الإسلام كإطار مرجعي لمشروعه الفكري، مصطفين أحد رواده الأفذاذ ألا وهو السيد محمد باقر الصدر ـ رحمه الله ـ في تأسيسه النظري لفكرة «إسلامية المعرفة»، مع استعراض لجهد مؤسسي في هذا الحقل متمثل في «المعهد العالمي للفكر الإسلامي». ويشاطر الباحث الدكتور فهمي جدعان الرأي حين أفصح عن السبب وراء اختياره هذا الفريق في دراسته القيمة (أسس التقدم عند مفكري الإسلام) إذ يقول: «إن هذا الفريق من المفكرين يقع أكثر من غيره في المكان الأنسب لوضع نظرية في التقدم أو في النهضة ابتداءً من المسلمة الآتية وهي أن المجتمع، كالفرد، وجود تاريخي، بمعنى أنه جماع خبرات التاريخ الثقافي الفردي والعام. ومعنى ذلك أن دراسة الفرد والمجتمع دراسة ثقافية ـ تاريخية

---

(١) محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص ١٤.

تلزم بالإنطلاق من الواقع الاجتماعي التاريخي باعتباره امتداداً في الماضي والحاضر والمستقبل لا أنه مجرد حالات ساكنة يمكن تثبيتها في المكان والزمان وعزلها عزلاً فيزيائيا عن الحالات السابقة أو الحالات التالية التي تُنذِر بها أو تعد».[1]

وبعد اصطفائنا لهذا التيار، سننتقل للحديث بعُجالة عن موجات حركات التجديد في العالم الإسلامي والعربي منه على نحو خاص. ويبدو أن واقعة الإتصال بالحضارة الغربية في النص الأول من القرن التاسع عشر الميلادي ـ كفترة تاريخية اصطلاحية إذ أن جذور هذا التيار أبعد تاريخياً من ذلك ـ التي ولّدت حالة من القلق المعرفي والتوتر العقلي، وصراعاً ظل فيه البحث عن الذات وتعيين الهوية الهم الأكبر حتى اللحظة الراهنة، تصلح لأن ننطلق منها للحديث على تيارات تجديد الفكر الإسلامي التي تركزت جهودها في الدعوة إلى تحرير العقل المسلم من الدّعة والخمول الذي أفضى إلى وقوعه في التقليد؛ ليقوم بحمل أعباء مهمة الاجتهاد بالرجوع إلى إطاره المرجعي المتمثل في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ومن ثم استيعاب الجهود العملية للتراث الإسلامي والثقافات الغربية وتجاوزها عبر مقولة «الاسترجاع النقدي».[2]

ب ـ مراحل تطور حركة تجديد الفكر الإسلامي:

ويمكن تحقيب الأدوار والمراحل التي مرت بها حركة تجديد الفكر الإسلامي إلى ثلاث مراحل:

---

(١) د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ١٣.

(٢) أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج ١، ص ٧٩.

١ـ الفكر الإسلامي الحديث أو فكر النهضة:

«ويطلق على الفكر الإسلامي الذي تشكّل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي وامتد إلى العقود الأولى من القرن العشرين».[١] ومن ابرز أعلام هذه المرحلة: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، ومحمد عبده، ورشيد رضا،وجمال الدين الأفغاني، ومحمد فريد وجدي، ومصطفى صبري، ومحمد جواد البلاغي، وهبة الدين الشهرستاني ومحمد حسين كاشف الغطاء، ومحمد جواد الجزائري، ومحسن الأمين، ومحمد رضا المظفر.

ويطلق د. طه العلواني على هذه المرحلة: «مرحلة الصدمة الأولى والإنبهار المباشر.. وكانت جرأة بالغة في تلك الفترة أن يقول المسلم الملتزم إن الإسلام لا ينافي العلم ولا ينافي الحضارة. وكان قصارى جهد المسلمين الملتزمين وجهاد علمائهم في تلك الفترة أن يؤكدوا بشتى المؤكدات الخطابية، مستنصرين ببقايا الإيمان الكامن في القلوب، وفضلة الثقة العالية في النفوس، على أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان. ويصرون على هذه العمومية من أجل أن يدفعوا المسلمين إلى شيء من التوازن أو الوقوف على الأقدام في وجه ذلك الغزو الساحق الماحق».[٢]

وقد تركزت جهود السيد جمال الدين الأفغاني ـ كأحد أبرز رواد هذه المرحلة ـ على مقاومة الغزو الخارجي والاستعمار بالدعوة إلى توحيد الأمة. أما تلميذه محمد عبده فقد «وجد أن قوى الأمة لم تستطع أن ترد خطر الاستعمار، وبالتالي كان من المُحتَّم البحث عن طريق إصلاحي طويل المدى من شأنه أن

---

(١) زكي الميلاد، الفكر الإسلامي تطوراته ومساراته المعاصرة، ص ٧.

(٢) د. طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، ص ٧.

يكوّن لدينا إمكانيات وملكات المقاومة، والقدرة على إعادة بناء المجتمعات من جديد».[1]

ولعله يمكن القول ان جهود الأفغاني تركزت على إيقاظ الوعي من خلال تحدي «الآخر»، بينما اتجهت مساعي محمد عبده صوب القابلية لهذا الاستعمار في داخل الذات. ومن الإجحاف الشديد أن نحاكم رجالات تلك المرحلة من خلال ما توصّل إليه الفكر الإسلامي الحالي من مقولات؛ إذ لابد من وضع جهودهم في إطارها التاريخي.

٢ـ الفكر الإسلامي المعاصر:

و«قد ارتبط بالواقع الذي جاء بعد نهاية الخلافة العثمانية في النصف الأول من القرن العشرين. ثم بالواقع الذي جاء بعد قيام الدولة القُطْرية في المنطقة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، ويمتد إلى نهاية حقبة السبعينات).[2]

ومن أبرز أعلام هذه المرحلة: حسن البنا، وسيد قطب، اللذان يعتبران رواد الفكر الحركي الإسلامي المعاصر، ومالك بن نبي، وعلي شريعتي، والسيد محمد باقر الصدر. وقد استطاع رواد هذه المرحلة أن يبنوا على ما شيّده من سبقهم، فوثبوا خطوة إلى الأمام في تعاملهم مع الفكر الوافد. «فشاعت في هذه المرحلة أفكار الموازنة والمقاربة والبحث عن وجوه الالتقاء بين الإسلام والثقافة

---

(١) المستشار طارق البشري، حركات التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة المسلم المعاصر ع ٨٢، ص ١٦٧.

(٢) زكي الميلاد، مصدر سابق، ص ٨.

الغربية،... فبدأنا نقرأ في تلك الفترة عن ديمقراطية الإسلام، واشتراكية الإسلام، والعدل الاجتماعي في الإسلام،.. إلى غير ذلك من أمور تدلنا على أننا اجتزنا مرحلة الانبهار ودخلنا مرحلة المواجهة، وكانت غاية تلك المرحلة أن نقرر أن لدينا مثل ما لدى الغرب، فقد يمتاز عنا الغرب بشيء، ولكن لدينا مثله بشكل من الأشكال».[1]

ولعله من مجانبة الصواب أن نعتبر فكر كل من السيد محمد باقر الصدر، ومالك بن نبي ينتمي منهجياً إلى منهجية المقاربة والمقارنة إذ أن السيد الصدر استطاع أن يقدم منهجية متجاوزة رغم انتمائه زمنياً إلى هذه المرحلة. وكذا الأمر عند مالك بن نبي الذي تركزت أعماله على «مشكلات الحضارة». ولذا يمكن القول إن فكر هذين المفكرين ما زال ينتمي لمرحلة «الفكر الإسلامي الحالي» الذي يركز على «التوليد الذاتي» للمعرفة.

٣ـ الفكر الإسلامي (الحالي): «ويؤرّخ له ببداية عقد الثمانينات، فقد اختلفت سياقاته بصورة كبيرة، حيث ارتبط الفكر الإسلامي في هذه المرحلة بواقع شديد التغير، كان من أبرز ملامحه الانبعاث الإسلامي الواسع في العالمين العربي والإسلامي الذي فرض على الفكر وضعيات جديدة».[2] ونلاحظ في هذه المرحلة تراجع دور الخطاب التقليدي للحركات الإسلامية، وتنامي دور الخطاب التجديدي الذي برز عند حسن الترابي في السودان، وراشد الغنوشي في تونس، والسيد محمد حسين فضل الله، ومحمد مهدي شمس الدين في لبنان. وقد أطلق عليها البعض مرحلة «الوعي بالذات أو اكتشاف الذات. التي بدأنا فيها

---

(١) د. طه العلواني، مصدر سابق، ص ٩.

(٢) زكي الميلاد، مصدر سابق، ص ٩.

نؤكد على مزايا الإسلام وخصائصه، وتفوقه فكراً وثقافة وعقيدة ونظاماً ومنهج حياة وأخلاقاً وقيماً ومعايير، بل بدأنا نكتشف في هذه المرحلة بعض الثغرات الكبرى في ثقافة الغرب نفسه، ... ووضع المفكرون المسلمون أمام الإختبار العسير والتحدي الخطير، فإما أن يُثبتوا صحة وسلامة شعاراتهم ونداءاتهم بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، وأن الإسلام قادر على استئناف حياة إسلامية وبناء حضارة، وإقامة تقدم وإيجاد دولة وتقديم بدائل، وإما أن ينسحبوا من الميدان ويتركوه لغيرهم مرة أخرى، لتبدأ الأمة مرحلة من التيه جديدة».[١]

يلاحظ المتابع لحركة وتطور التاريخ الفكري الحديث والمعاصر أن حالة من المراوحة في مواضع السابقين، بل أحياناً التقهقر عن السقف الاستفهامي الذي وصلوا إليه قد سادت أغلب أعمال الذين تصدوا لفكرة المشروع النهضوي للأمة الإسلامية. وقد عبر عنها د. رضوان السيد بـ (النكوصية). ومن وجهة نظره أنها سمة «غالبة للحقبة المعاصرة في التفكير الإسلامي، فمحمد عبده متقدم على رشيد رضا، ورضا متقدم على حسن البنا، والبنا متقدم على سيد قطب، وقطب متقدم على عمر عبدالرحمن، وبالتأكيد فان الأفغاني متقدم على محمد عبده».[٢]

كما عبر عنها د. طه العلواني في سياق تقييمه للمشهد الثقافي الراهن فقال: «أود أن أبادر إلى القول بأن مما يلفت النظر، ويستدعي الفكر أن «خطاب النهضة أو التجديد» ـ في الواقع العربي الراهن ـ لم تكتف نخبة

---

(١) د. طه العلواني، مصدر سابق، ص ٩.

(٢) د. رضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، ص ٨٧. نقلا عن: زكي الميلاد، مصدر سابق، ص١٤.

شعوبنا بترديد أسئلته وتكرار إشكاليته، واجترار قضاياه فحسب، بل إن هناك تراجعاً ملموساً، لا على مستوى الإجابة عن تلك الأسئلة والإشكاليات فقط، أو على مستوى تقديم أفكار بديلة، بل على مستوى صياغة الأسئلة نفسها، وبلورة الإشكاليات ذاتها ـ فالأسئلة التي أثارها الاصلاحيون ـ أمثال الميرزا النائيني والكواكبي والأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ونحوهم، ثم الجيل الذي جاء بعدهم أمثال شكيب أرسلان وحسن البنا والكاشاني ومالك بن نبي ومحمد باقر الصدر وعلي شريعتي وأمثالهم، لم تعد الأجيال المعاصرة قادرة على صياغتها بنفس المستوى الذي عهدناه من جيل الإصلاحيين، وما أخطر الأزمة حين يبلغ فيها ما يسمّى «بالاستبسال الدائري» حدّ الاضطراب في إعادة السؤال والعجز عن ترديده كما هو، إذ أن مما لم يعد فيه مجال للشك أن استفحال الأزمة قد بلغ من الانتشار والعمق حداً جعلها أزمة غير مفهومة لمن هو مصاب بها وغير واضحة له بحيث لم يعد قادراً على صياغة أسئلته حولها).[1]

لابد من الإشارة هنا أن مدرسة «إسلامية المعرفة» هي أبرز تيار فكري في المرحلة الحالية، وما ميز خطابها ـ حتى هذه اللحظة ـ أنه كان خطاباً منهجياً معرفياً، وقد قامت له مؤسسة مستقلة مهمتها إنجاز هذا المشروع تحمل اسم «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» وقد كان لإسهامات كلٍ من د. اسماعيل الفاروقي، و د. عبدالحميد أبو سليمان الدور الأساسي في بلـرة هذه المدرسة ومن ثم إخراج هذه المؤسسة إلى حيز الوجود.

ويمكن القول إنّ أهم العوامل التي حدت بالعلماء والمفكرين المسلمين

---

(١) د. طه العلواني. قضايا إسلامية معاصرة، ع ٣، ص ٢٨.

للدعوة إلى التجديد والاجتهاد عبر مشاريع نهضوية متعددة تتلخص فيما يلي:

الف ـ الحس بالتأزم كدافع ومحفز للاستجابة للتحدي الفكري والمعرفي الغربيين. اي إعادة اكتشاف الذات من خلال تحدي الآخر.

ب ـ أصل الخلقة القائمة على الاختلاف كخلفية نفسية واجتماعية لحركة التدافع بين الثقافتين الغربية والإسلامية.

ج ـ الشعور المختزن في وعي المسلم من خلال مفهوم الشهادة على الناس وخيرية الأمة الإسلامية.

ثانيا: المفهوم وإشكاليته

تنطوي الدعوة إلى «إسلامية المعرفة» أو «أسلمة المعرفة» على إقرار بأن مسار المعرفة البشرية قد حاد عن جادة الصواب ولابد من النهوض لأداء مهمة الإصلاح التي مارسها القرآن الكريم عبر عملية «الاسترجاع النقدي» سواء لتراث النبوات السابقة، أو في معرض نقده وتقييمه لمسار الحضارات البائدة. ولعل هذه المنهجية المعرفية القرآنية تشكل النبراس المنير على درب المسلم حين يريد تجشّم أعباء هذه المهمة. يدفعنا هذا الإقرار إلى الإتجاه نحو الحفر المعرفي في السياقات الثقافية التي ولدت الثقافة الغربية من رحمها كونها تمثل الثقافة السائدة عالمياً منهجاً وأسلوب حياة من جهة، ومن جهة أخرى تشكل التحدي الضاغط أمام أي مشروع فكري إسلامي؛ لأن التداخل الثقافي الذي حصل بين الثقافتين الإسلامية والغربية في القرنين الأخيرين يحتم علينا فهم خلفيات الثقافتين حتى نتمكّن من القيام بعملية تفكيك معرفي وبالتالي إجراء عملية تركيب منهجية معرفية. ويقتضي بحثنا الحديث على العلوم الاجتماعية وولادتها وإلى أين وصلت. أما العلوم الطبيعية فسنتطرق في ثنايا حديثنا عن فلسفتها وتأثيرها على العلوم الاجتماعية.

أ ـ ولادة العلوم الاجتماعية:

ثمة إجماع شبه على أن العلوم الاجتماعية ولدت متأثرة بفلسفة العلوم الطبيعية. فالصراع الذي دار بين الكنيسة والعلماء لم يكن صراعاً حول نظريات في الاقتصاد أو الاجتماع أو النفس، بل كان صراعاً بين علماء الطبيعيات أمثال (كوبر نيكس) و (جاليلو) وغيرهما، وبين الكنيسة. ثم ان الآلام والمآسي التي كان الإنسان في تلك المرحلة يتجرعها من الكوارث الطبيعية

مثل الزلازل والبراكين والفيضانات وما إلى ذلك، حَدَثَ بإنسان عصر التنوير أن يخرج من نفسية الخوف من الطبيعة لينتقل إلى نفسية وعقلية السيطرة عليها. وتحتاج هذه السيطرة إلى علوم تمهد الطريق لتحقيقها، فالعلوم الطبيعية الغربية وُلِدَت من خلفية صراعين: صراع مع الطبيعة، وصراعٍ مع الكنيسة؛ فبعد أن بدأت المعركة تحسم لصالح علماء الطبيعيات أخذت مقولات «رجال الدين» تتهاوى مقابل التجارب العلمية فيما يخص العلم الكوني، فلم تعد تصمد نظرياتهم في الفلك والفيزياء أمام عجلة العقلية التجريبية التي حققت إنجازات ملموسة في علمي الفلك والفيزياء. ومنذ تلك اللحظة اعتبرت المعرفة اللاهوتية معرفة غير علمية أي غير خاضعة للتجربة لا في مصدرها ولا في مقولاتها ونتائجها. فـ«كانت العلمانية في الغرب نبتاً طبيعياً لحل الصراع والتناقضات التي سادت بين مواقف الكنيسة وما تدعيه لنفسها من معرفة بالعالم، وما يتوصل إليه العلماء الباحثون بالمشاهدة والتجربة، فكانت العلمانية في الغرب حركة قد حان موعدها لإنهاء سيطرة «رجال الدين» وخرافاتهم على المجتمع وطاقاته الروحية والعقلية».[1]

تمخض عن هذا الانتصار الحاسم لمنهج العلوم الطبيعية نتيجة في غاية الخطورة، إذ شرع علماء الاجتماعيات بتقليد هذا المنهج في حقل الدراسات الإنسانية والاجتماعية إلى درجة أن علم الاقتصاد ـ كأحد أبرز العلوم الاجتماعية التي أثرت في مسار الثقافة الغربية المعاصرة ـ أخذ يحذو حذو علم الفيزياء في تصوره للمجتمع، ومن ثم في محاولته لكشف قوانين المجتمع الاقتصادية «فقد سعى هذا العلم إلى إيجاد قوانين عامة وعظمى كقوانين

---

(١) د. محمود عابد الشردان، مجلة إسلامية المعرفة، ع ١٠، ص ١٣.

(نيوتن) وحاول أن يجعل من النظام العضوي الاجتماعي آلة تحكمها مبادئ عامة. وإن نظريته في الحرية المتمثلة في الشعار القائل «دعه يعمل»، كانت ترتكز على النظرية القائلة بأن المجتمع «سيسيِّر نفسه» كأية آلة صالحة أخرى، كآلة الكون الذي حسر نيوتن القناع عنها. وأنه ينبغي للنظام الاجتماعي (أو المجتمعي) أن يتكشّف عن نظام طبيعي كنظام العالم الفيزيائي، وينبغي ألا يكون ذاك النظام بين جذب ودفع من الإرادات، بل منتظماً. فلتجد المفتاح وعندئذ ستدور الآلة مطيعة لقوانين اقتصادية، قوانين لا تقبل تعديلاً أو تبديلاً».[١]

ولم يكن الأمر أقلّ فظاعة في علم النفس الذي بدأ يبني قواعده على مقولات تلغي دور الإرادة الإنسانية، وتجعل منه مجرد كائن حي تحركه رغائبه وشهواته، بل تمادى إلى أكثر من ذلك واعتبر أن الإنسان آلة! وقد «صدر كتاب يُعتبَر أشدّ ما صدر من الكتب خزياً وتجاوزاً للحشمة والحياء، وأعني به الكتاب المعروف بعنوان «الإنسان الآلة»، وقد وضعه الطبيب لامتر (Lamettrie) في عام ١٧٤٨م. وزعم هذا الطبيب في كتابه المذكور، بأن الإنسان لا يعدو كونه آلة. ولكن النتائج الأخلاقية التي استخلصها من «الإنسان الآلة» كانت خطيرة للغاية، إذ قال: «إن الآلة غير مسؤولة عن أفعالها، وإن الجريمة لا وجود لها، وإنّ الهدف الوحيد والمناسب للحياة هو اللذائذ الحسية».[٢]

ويطّرد هذا التأثير لفلسفة العلوم الطبيعية ليشمل مختلف العلوم الاجتماعية فيزحف نحو علم الاجتماع و(الانثروبولوجيا): «ففي علم الاجتماع

---

(١) رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

(٢) رونالد سترومبرج، المصدر السابق، ص ٢٤٣.

أعلن (دوركهايم) أن الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الأفراد، وتتمتع بسلطة قاهرة تفرض نفسها على الأفراد عن طريق الإكراه، وأن الضمير الفردي صدى للضمير الجمعي. فعندما يتكلم ضميرنا فمعنى ذلك أن المجتمع هو الذي يتكلم فينا، فالفرد «ذرة اجتماعية» يدرسها علم الاجتماع الذي كان ينوي (كونت) تسميته الفيزياء الاجتماعية! أما علم الإنسان (الانثروبولوجيا) فهو يؤكد أن الإنسان ليس له طبيعة وانما له تاريخ، وإن كانت لديه خاصيات عند الولادة، فهي مجرد استعدادات شفافة لا تصمد أمام مؤثرات المحيط القادر على تشكيل الإنسان كيفما شاء».[1]

يتضح مما سبق أن العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية بحذوها منهج العلوم الطبيعية قد تجاوزت البحث في «الطبيعة البشرية» ككينونة مستقلة عن الموجودات الأخرى، ودرسته «كموجود مادي / طبيعي» الأمر الذي أفضى إلى التوحيد بين الطبيعية والإنسان بعد أن تم إمحاء هذه الثنائية التي تتبناها الأديان والفلسفات الأخلاقية.

ولعل فكرة تجسيد «المسيح» كإله في التراث المسيحي لها التأثير الجلي على نزوع وانعطاف الفكر الغربي نحو المادة واعتبارها المنطلق في المعرفة، فتجسيده يعني تأليه الإنسان أو تأنيس الله؛ وبعد أن جسدوه فتلوه «شخصاً» ـ حسب زعمهم ـ ثم جاء أسلافهم فقتلوه «ديناً». ولعل عبارة «نيتشه» «إن الله قد مات، ونحن الذين قتلناه» كانت الحلقة الأخيرة في مسلسل التلاعب بجوهر الدين الإلهي في التراث المسيحي. وهنا يبرز التمايز الواضح بين التصورين الإسلامي والمسيحي للإله؛ إذ يقوم الأول على اعتبار أن الإله حقيقة متعالية

---

(١) د. عبدالوهاب المسيري، مجلة المسلم المعاصر، ع ٧٩، ص ٩٠.

غير قابلة للتجسد أو الحلول، ويقيم علاقته مع البشر من خلال الوحي، والوحي «كلام الله». أما التصور المسيحي الذي جسّد الإله فاعتبر أن «المسيح» «كلمة الله». وقد أدت فكرة تجسيد «الإله» إلى ظهور تيار «أنسنة الإلهيات» منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب. فانتقلت الأبحاث الدينية من «الإلهيات» إلى «الدراسات الدينية»؛ لأن «الإلهيات» كانت تنطلق من وجود إله قدّم للإنسان معرفة. أما كون هذا الإله غير خاضع للتجربة فقد أستبعِدَ الحقل المعرفي الذي ينطلق منه، وانعطف هذا المسار إلى «الدراسات الدينية» كون «الدين» يمثل واقعاً ملموساً إذ أن هناك متوناً دينية مقدسة ـ بوصفها متوناً لاهوتية وليست وحياً ـ وهناك جماعات بشرية تنتمي إلى أديان مختلفة قابلة للدراسة والتحليل. وبقدر ما أثرت الخلفية السيكولوجية لفكرة تجسيد الإله على العقلية الأوروبية في النزوع نحو التصور المادي للحياة، أثرت الدراسات الاجتماعية على منحى الدراسات الدينية بنقلها إلى عالم المحسوس.

وبذلك تكون الثقافة الغربية المعاصرة هجرت فكرة «المطلق» و«المتعالي» وتبنت فكرة «النسبية» وطبقتها في العلوم الطبيعية ابتداءً، ومن ثم سحبتها على العلوم الإنسانية والاجتماعية. «والسؤال الذي لابد وأن نطرحه هو:

هل يمكن تأسيس علوم إنسانية دون معرفة الإنسان؟ هذا ما حدث بالفعل في العلوم الإنسانية الغربية إذ اختفت الإشارات إلى الطبيعة البشرية تماماً فيها؛ ولا يمكن الحوار إلا من خلال المؤشرات الكمية والجداول والقرائن المادية المباشرة. وحينما ترسم هذه العلوم صورة الإنسان، فإنه يكون إنساناً طبيعياً وظيفياً ذا بعد واحد، آلياً يتحرك في إطار الدوافع والمثيرات».[1]

---

(١) د. عبدالوهاب المسيري. المصدر السابق، ص ٩٠.

يبدو جلياً أن الصراع مع الطبيعة الذي أفضى إلى فكرة السيطرة عليها قد طبعت نتيجته ـ أي مفهوم السيطرة ـ عقلية العلوم الإنسانية. فلغة الأرقام والجداول تتضمن ـ ظاهراً ـ السيطرة على الظاهرات الاجتماعية والإنسانية، والتي تستطيع قياس عالم الإنسان الخارجي. بينما يبقى عالمه الداخلي وتفاعلاته في منأى عن البحث والتفسير علمياً «بالمعنى الغربي المعاصر للعلم أي ما كان خاضعاً للتجربة والمشاهدة»، ولعل هذه النتيجة الخطيرة دفعت كثيراً من علماء الغرب لنقد منهج العلوم الإنسانية والدعوة إلى إعادة صياغتها، نكتفي بإيراد رأي أحدهم ألا وهو (هولبروك) Holbrook، إذ يقول: «لم تنتج دراساتنا ـ إلى اليوم ـ للإنسان شيئاً يذكر، بل هي في حكم العدم وذلك لخضوعها لحركة الوضعية، أي لمدخل الدراسة الذي يقول بأنه لا يمكن اعتبار أي شيء حقيقة إذا لم نستطع إثباته بالعلم التطبيقي Empirical science وباتباع الطريقة المنطقية أي بموضوعية. وبما أن مشكلة دراسة الإنسان تنتمي إلى الحقائق النفسية Psychic Reality وإلى عالم الإنسان الداخلي Inner world، وظروفه المعنوية والخلقية وحياته الذاتية. فلابد أن نعترف بإفلاس الوضعية، وفشل الموضوعية في إعطائنا حساباً دقيقاً عن وجود الإنسان، ولابد كذلك من أن نعمل على إيجاد طرق أخرى جديدة للبحث والاستقصاء). [1]

ولعل هذا الإحساس بقصور المنهج المعرفي الذي انتهجته العلوم الإنسانية

---

(1)D. Holbrook: Education, Nihilism and Survival, London. Darton: Longman and Todd, 197.

نقلاً عن د. محمود عايد الرشدان، مصدر سابق، ص ٣٦.

الغربية لنفسها هو الذي حدا بباحثين في هذا الحقل المعرفي لتوجيه نداء إلى العلماء الوضعيين العلمانيين: «بالله عليكم، ومن أجل العلم، عاملوا الناس على أنهم آدميون»[1]. إنّ الإنسانية ـ اليوم ـ بحاجة إلى تحرير مناهجها المعرفية من هذه النزعة الوضعية، وتقديم بديل يأخذ إنسانية الإنسان بالحسبان. ولعل إحدى النظريات الهامة التي اصطبغت بهذه النزعة، كانت «نظرية التقدم» التي تسبّبت هي الأخرى بمآسٍ لا تقل فظاعة عن المآسي التي خلقتها العلوم الإنسانية.

ب ـ نظرية التقدم:

أول ما نلحظه في مفهوم نظرية التقدم هو اقترانه بالعلم بالمعنى الحديث، واعتبار التقدم العلمي مرادفاً للتقدم الإنساني، وبهذا تفقد الأخلاق أي تأثير لها في توجيه هذا المفهوم لأنها غير علمية بمعنى غير خاضعة للتجربة أو المشاهدة. ويكتسي مفهوم العلم من وجهة النظر هذه ثوب التقنية / الصناعية. فتصبح الآلة هي المبتغى والوسيلة في آن معاً. و«هذا الفهم الخطير الذي انتهت إليه العقلية الغربية والذي ربما كان أجسم أخطاء هذا العصر، كما يرى (ارديانو بوزانت ترافرسو)، قد أدى إلى إمحاء الخط الفاصل بين العلم والتقنية وإلى اتحاد العلم بالتكنولوجيا، مما يجعل من العسير تماماً قبول الفكرة القائلة ان العلم يمكن أن يكون أنموذجاً للتقدم.

---

(1)R. Harreand P. Secord: The Explanation of social Behaviour, oxford: Basil Backwell, 1972.

ـ نقلاً عن د. محمود عايد الرشدان، مصدر سابق، ص ٣٦.

ثم ان العلاقات بين العلم والمجتمع قد أصبحت على درجة من التعقيد لا تسمح بتقرير ما كان يمكن تقريره في السابق من القول إن العلم هو المجال الوحيد الذي يمكن الكلام فيه على تقدم حقيقي، وذلك بسبب غياب المعادل الإنساني منه وبسبب عدم ارتباطه بأمور المجتمع الحاجية اليومية، فثمة واقعة لم يعد بامكان أحد انكارها سواء في ذلك العالم وغير العالم: وهي أن العلم والعالم كليهما قد فقد براءته، إذ أصبحا مرتبطين ارتباطاً عضوياً وحيوياً بالمؤسسات الاجتماعية والمدنية والسياسية والعسكرية. لقد أصبح العلم والعلماء في خدمة المؤسسات الصناعية والعسكرية بدلاً من أن يكونا في خدمة الإنسانية، كما أصبحت الأموال التي تنفق على التجهيزات الحربية المعدّة، في اللحظة المناسبة التي يراها السياسيون المحترفون، لتدمير الإنسانية أو لتدمير جزء منها، أعظم بكثير من تلك التي تنفق لإسعاد الإنسانية وتخفيف أعبائها وآلامها».(١)

إن مفهوم «التقدم» يتضمن المعيارية الأخلاقية، لأننا اذا أردنا أن نتقدم فلابد لنا أن نعيّن الهدف السائرين باتجاهه، وهذا المبتغى قد يكون دينياً وقد يكون اقتصادياً، علمياً،.. الخ. وعليه ألا يحق لمفكري الإسلام أن يقدموا صياغة لمفهوم التقدم تنبعث من رؤيتهم الفكرية الدينية للحياة؟! كون معايير «التقدم» مختلفة بالضرورة حسب الخلفيات الثقافية والفكرية لكل صياغة تقدم لها. وهذا عين مفهوم النسبية في المعرفة البشرية الذي يعد أحد أركان نظرية المعرفة الغربية المعاصرة. وبما أن العلم والعلماء قد فقدا براءتهما ـ كما مر آنفاً، وكون معايير «التقدم» متفاوتة ضرورة، فلم الإصرار على طرح قضية

---

(١) د. فهمي جدعان، مصدر سابق، ص ١٧ ـ ١٨.

الموضوعية العلمية وكأنها حقيقة مطلقة! أو لم يُثبت علم (الهرمنيوطيقا) Hemeneutic الغربي أن كل معرفة بشرية متحيزة؟!.

ثمة خلفية دينية تثوي وراء فكرة «التقدم الإنساني» التي كانت أحد إفرازات عصر التنوير. فما هي في الحقيقة إلا تعديل على النظرية المسيحية في التقدم التاريخي نحو الخلاص النهائي وذلك وصولاً إلى العصر الألفي السعيد. وتفضي نظرية «التقدم» ـ بهذا المعنى ـ حتماً إلى القول بفكرة «نهاية التاريخ» وليس إنهاء التاريخ. «فنهاية التاريخ» نتيجة حتمية للتقدم الإنساني نحو الكمال الاجتماعي. بينما ينطوي إنهاء التاريخ على تدخل قوة خارجة عن التاريخ نفسه وهو ما قالت به الأديان. وفي الواقع إن مردّ هذه النزعة يعود إلى الرغبة الحادة والعميقة في الفكر الأوروبي للسيطرة على المصير الإنساني كنتيجة طبيعية لإعلانه «موت الإله». وذهب بعضهم إلى التنبؤ بزمان هذه النهاية، فـ «قرابة نهاية القرن الثامن عشر وضع (المركيز دي كوندورسيه) Condorcet، (وهو أحد تلاميذ فولتير) كتاباً شهيراً يبحث في تقدم العقل البشري. وقد قسّم التاريخ الأوروبي إلى عشر مراحل من التطور، واعتبر المرحلة التي كان يعيشها يومذاك المرحلة التاسعة، وانتهى إلى القول بأن أوروبا على عتبة المرحلة العاشرة، أي (مرحلة الكمال)».[1]

يبدو أن «فوكوياما» كان ابناً باراً للمنظومة الفكرية الأوروبية ـ وخاصة روح العظمة والعلو فيها ـ «فبشّر» بـ «نهاية التاريخ» و«نهاية الإنسان» معتبراً أنّ الديموقراطية الغربية وانسانها الغربي / الأمريكي قد بلغا الأوج في تاريخ

---

(١) رونالد سترومبرج، مصدر سابق، ص ٢٤١.

البشرية الحضاري. وليس بالإمكان أن يكون أفضل مما هو كائن. ألا يستتر خلف هذه «النظرية» فكرة «الإنسان الإله»! التي تسبّبت في سيادة نزعة السيطرة في الفكر الغربي إذ بدأت بالطبيعة وانتهت بالإنسان، ورافقها شيوع فكرة «مركزية الحضارة الغربية / الأمريكية» وتبعية الأطراف. ففي الوقت الذي تقدمت فيه الحضارة الغربية تكنولوجياً وعلمياً، وأحرزت انتصارات مذهلة على مستوى الاختراعات، ففرغت من الأرض وغزت الفضاء، انحط المستوى الأخلاقي والروحي للمجتمعات الغربية، فارتفعت نسب الجريمة والإدمان على الكحول والمخدرات والانتحار، الأمر الذي يعكس بشكل جلي أن الإنسان إذا أصبح إلهه هواه فلابد أن يظهر الفساد في البر والبحر. وهذا ما حدا بـ (علي عزت بيجوفيتش) أن يعتبر أن (التقدم ضد الإنسان)، مبيناً أن مراده من «التقدم» أي التقدم التكنولوجي المادي. فبعد أن يستعرض عشرات الإحصائيات والتقارير حول تعاطي الكحول والمخدرات، ونسب الجرائم، وانتشار الأفلام الأباحية في الغرب وأمريكا يخلص إلى القول انّه: «من المستحيل أن نجد في هذه الحضارة - إذا اعتمدنا عليها وحدها - أي قوى يمكن أن تحارب كل هذا البلاء. بل أكثر من هذا، إذا اقتصرنا على سلم القيم السائد في هذه الحضارة، فلن نجد قيمة أخلاقية واحدة يمكن أن تسدّ الطريق أمام غزو الإباحية، أو تقاوم انتشار الخمور. ويوجد شعور عام بالقنوط والاستسلام لدى علماء الجريمة الأمريكيين وهم يواجهون الارتفاع المستمر في جرائم الانحراف. وفي الحقيقة، هو قنوط العلم في مواجهة الأمراض الاجتماعية التي تتميز بجانب لا أخلاقي واضح.

إن الحضارة لا يمكن دحضها من داخلها، وإنما فقط من خارجها، أعني بواسطة الثقافة. فمن وجهة نظر الحضارة، لا يستطيع العلم أن يتراجع نحو

الدين أو تتراجع الحضارة إلى الأسرة التقليدية، فالدائرة محكمة الإغلاق).[1]

ولم تكن هذه المسألة بعيدة عن أنظار رواد مدرسة «إسلامية المعرفة». فهي تقع في جوهر الفلسفة المعرفية لأية مدرسة فكرية تسعى لإنهاض الواقع من سُباته. وهي فرض معرفي توجبه الرؤية الكونية التي تتولى الإجابة عن سؤالي المبتدأ والخبر ومن ثم الغاية. ويرى د. طه العلواني أن أحد أهداف «إسلامية المعرفة» ومقاصدها العليا: «حل إشكاليات النهايات الفلسفية الجامدة التي سقطت فيها المعرفة الغربية المعاصرة حيث يسودها دائماً مفهوم (End) سواء في نهاية التاريخ أو نهاية الليبرالية أو نهاية العالم... وذلك لتلافي الإجابة عن سؤال كلي فشلت جميع الفلسفات الإنسانية في الإجابة عنه لأنها تجاهلت الوحي فلم تستطع الإجابة عنه، ذلك السؤال هو: ما هي غاية هذا الكون وأين تقع نهايته؟ ولذلك سعت الماركسية كخلاصة للفكر الأوروبي إلى وضع نهاية متخيّلة توقعت حدوثها في المرحلة الشيوعية الكاملة، حيث تسود الوفرة ويعمل كل إنسان حسب طاقته ويأخذ ويتمتع بحسب حاجته. وبفشل الماركسية تراجعت الحضارة الأوروبية خطوات إلى الوراء ورأت أن الوضع الحالي في النظام الليبرالي الرأسمالي هو نهاية التاريخ.

ومن هنا فان أطروحات «إسلامية المعرفة»، ونظامها المعرفي لا يضع نهاية مسرحية أو سيناريو تصويرياً للوجود البشري أو الحضارة، بل يطلق ذلك النظام الفعاليات ويفتح الآفاق ويلغي تماماً التفكير في النهاية كإشكالية معرفية، إذ أنها نهاية مفتوحة معرفياً لا حدود لها في هذه الدنيا، فهي تخرج عن حدود الكون الذي نعيش فيه وتخرج عن حدود الخطاب البشري أو فهوماته

---

(١) علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١١٥ ـ ١٢٦.

كما يقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة واستطاع أن يغرسها فليغرسها» وكأنه صلى الله عليه وآله وسلم يريد تأكيد أنه حتى لو تأكدت كل علامات الساعة فلا تبحث عن النهاية أو تضع حداً لحضارة الإنسان أو علمية عمران الأرض».(١)

يتضح ـ ما سبق ـ أن الحضارة الأوروبية ومنذ منتصف القرن التاسع عشر انتهت إلى صياغة مناهجها الوضعية بالاتكاء على فلسفة العلوم الطبيعية التي تفسر الوجود وحركته في إطار جدل الإنسان والطبيعة، مستبعدة جدل الغيب تماماً من رؤيتها المعرفية.(٢)

ج ـ قضية المعرفة في التراث الإسلامي:

سنلقي بإطلالة سريعة من خلال بعض الملاحظات لنتعرف على أسباب عدم تبلّر علوم انسانية واجتماعية في التاريخ الإسلامي رغم وجود جذورها التنظيرية والرؤيوية في القرآن الكريم. وبما أن مدرسة «إسلامية المعرفة» ادّعت لنفسها أن قضيتها (قضية الأمة) فلابدّ لها من التحقيق في مناهج المعرفة في التاريخ الإسلامي تحقيقاً يقوم على رؤية تحليلية نقدية جريئة. ولا يمكن الإدعاء من خلال رفع شعار (نقد التراث الإسلامي) أننا أناس لا نقدس التراث، دون إثبات هذا الأمر عملياً من خلال دراسات منهجية معمّقة وشجاعة. وللأسف الشديد ما زالت المواقف تتراوح بين داعٍ إلى التخلي عن التراث وبين منافح عنه بعُجْره وبُجْره. وقد برز تيار ثالث يدعو إلى التعامل مع

---

(١) د. طه العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، ص ٣٢.

(٢) لمزيد من الإطلاع، راجع: أبو القاسم حاج حمد، مدخل إلى منهجية القرآن المعرفية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٦، ص ١٩٩٩م.

التراث تعاملاً نقدياً أي استدعاء ما يجب استدعاؤه من التراث حسب مقتضيات الزمان والمكان، واطّراح ما لو تم استدعاؤه لكان عائقاً أمام عملية التجديد والاجتهاد. لكن خطأ بعض أصحاب المشاريع الفكرية التي تصدت لعملية نقد التراث قيامهم بمحاكمة الفكر التراثي من خلال إسقاطهم مفاهيم غريبة عنه مستعارة من منظومة معرفية أخرى، وبالتالي الحكم عليه عبر أحكام مطلقة لا تراعي حدود الزمان والمكان، بدل أن يتم فهمه من خلال سياقه التاريخي، واعتماد مفاهيمه الذاتية. (أمثلة على ذلك: أعمال حسن حنفي، طيب تيزيني، الجابري، أرَكون). إلا أن أهمية هذه الدراسات تبقى في طابعها الإثاري، إذ أنها وعبر طرحها زمرة من الاستفهامات والإشكاليات مثّلت صدمة حادة للفكر الإسلامي جعلته يقف أمام تحدي الخروج من سباته التنظيري وخطابه العمومي الذي أكتفى حتى الآن بتأكيد الذات والتغني بالتراث العلمي والإنجازات الفكرية للحضارة الإسلامية دون تمييز للصالح من الطالح، وأخلد - في جُلّه - إلى الطموح بمستقبل عظيم دون تطوير نماذج اجتماعية وسياسية واقتصادية مناسبة، مستلهمة مبادئ الوحي، ومستوعبة المتغيرات الزمنية.

ولعل المشهد الثقافي في التراث الإسلامِي الذي كان يعجّ بالمدارس الفكرية المتعددة، والمنهجيات المعرفية المتباينة شكل تربة خصبة للثقافة والحضارة الإسلاميتين إتساعاً وديمومة. إلاّ أنه - وبسبب ضعف الجو الحواري السليم المبني على حرية الرأي والرأي الآخر - شتّت طاقات الأمة الفكرية، وأصبحت كل فرقة تلعن أختها، مما حرم العقلية المسلمة من إنتاج كلي منظم تنظيماً تراكمياً؛ فالفقيه يبطل منهج الفيلسوف، والفيلسوف بدوره يهزأ من الفقيه، والعارف يهدم منهجية كليهما، ويتخذ المتكلم وجهة خاصة به، وكأننا أمام قوى فكرية متنافرة لا تجمعها بوتقة فكرية وعقدية واحدة. كان الإحساس العميق

لدى بعض المفكرين بالفوضى التي تعم وتحكم على الفضاء المعرفي والثقافي في الأمة الإسلامية محفزاً قوياً للولوج في محاولة تقديم صياغة منهجية تعيد نظم هذا الكم الهائل من المعارف والأفكار المتناقضة المتغايرة التي تنتمي إلى أزمنة متباينة.

وكما يقول د. لؤي صافي فقد «تحولت المعارف الكامنة في العقل إلى حمل ثقيل، وغشاوة سميكة، تحول بين المثقف والنظر المنهجي، وتمنعه من تحديد مشكلاته والتعرف على أخطائه، والإعداد للتحديات التي تواجهه، والتعاون مع الآخرين لتحقيق الأغراض المشتركة».(١)

فالمنهجية المعرفية التي صيغت صياغة متماسكة في التاريخ الإسلامي كانت تتمثل في علم أصول الفقه الذي يُقعّد لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها. لكننا لو قمنا بدراسة تصنيفية لآيات القرآن الكريم لوجدنا أن ٨٪ فقط منها يتعلق بالأحكام الشرعية ـ وهذا على أكثر تقدير ـ وللأسف الشديد عجز المسلمون أو أهملوا بناء منهجيات تتعامل مع بقية الآيات التي تمثل أغلبية نسبية في القرآن الكريم، واكتفوا بمستوى التحليل اللغوي والبلاغي الذي يكرس المنهج التجزيئي في التعامل مع القرآن الكريم، ويشكّل عائقاً أمام بناء منهج يقوم على الوحدة العضوية لآيات القرآن الكريم. الأمر الذي ساهم بتوسع العقلية الفقهية الفتوائية، وانحسار فرصة قيام عقلية منهجية تتعامل مع الآيات التي تتمحور حول الفرائض المعرفية والحضارية التي تبتدئ في آيات الأنفس والآفاق المتعلقة بالظاهرات النفسية والاجتماعية للمجتمعات البشرية، وسنن قيام الحضارات وتلاشيها.

---

(١) د. لؤي صافي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٢، ص ٥١.

ولعل «مثل هذا التركيز على آيات الأحكام التي لا تتجاوز الـ ٨٪ من مجموع آيات القرآن الكريم، يعني في الواقع العملي تهميش بقية القرآن وجعله ثانوياً، خاصة عند بعض الفقهاء. ومن الواضح خطورة التعامل مع ٩٢٪ من آيات القرآن الكريم على أنها مجرد آيات للتلاوة والاعتبار، دون أن يكون لها موضع متميز في صياغة أنظمة المجتمع وبناء مؤسساته وتوليد ثقافته».(١)

ولعل هذا التقرير يسمح لنا بأن نزعم بأن هذا الاتجاه قد ضخّم العقلية الفقهية الفتوائية على حساب العقلية الكلية المنهجية التي تتعامل مع كلية القرآن الكريم وتفسيره تفسيراً يقوم على الوَحْدة البنائية فيه. ذلك أن الحكم الفقهي غير المتكئ على دراسات للظاهرات الإنسانية الفردية منها والجمعية يعزز النظرة الميكانيكية للإنسان، ويحيل الظاهرة الإنسانية إلى حالة سكونية لا تطرأ عليها حالة الصيرورة والتغير النوعي. وهذا ما يفسر ـ إلى حد ما ـ ضعف نمو العلوم الاجتماعية والإنسانية في التاريخ الفكري للمسلمين. ومع هذا كله فقد قامت محاولات جادة ـ وإن كانت فردية ولم تتسع إلى حد الظاهرة ـ على يد ابن خلدون، والبيروني وغيرهما. لكنها لم تشكّل قاعدة تأسيسية لانطلاقة هذه العلوم. ولعل بدايات تدهور العقل المسلم في ذلك الوقت، وتفسخ الأمة إلى دويلات، وانشغال العقل المسلم بالجزئيات، كانت الأسباب وراء عدم توسعها كعلوم مستقلة.

وفي هذا الصدد لابد لمدرسة «إسلامية المعرفة» أن تأخذ بالحساب طرح فكرة صوابية الدين وحقّيته كمنطلق لمشروعها، إذ لا مكان لأي فكرة دينية في عالم اليوم دون أن تثبت صوابية وحقّية أساسها الديني، وتبيّن منهجها في

---

(١) د. محمود عايد الرشدان، مصدر سابق، ص ١٩.

إثبات حقيتها وصوابيتها ورجحان أساسها الديني على بقية الأديان الأخرى. فمسألة الدين ـ اليوم ـ أصبحت مسألة وراثية أنثربولوجية وهذا الأمر أدى ببعض فلاسفة الدين في الغرب أن يطرح قضية تعددية الأديان Religious Pluralism بمعنى أن جميع الأديان على حق. ولا يغيب عن بالنا أن هذا التيار كان له دعاته في التاريخ الإسلامي، ومن مشاهير من دعا إليه محيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ) وكل من جاء بعده من فلاسفة وشعراء العرفان في الحضارة الإسلامية، إذ يقول ابن عربي:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي
إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
فمرعى لغزلان وبيت لأوثان
ودير لرهبان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجّهت
ركائبه أرسلت ديني وإيماني

وبرزت بعض الأصوات تنادي بهذه النظرية في الوقت الحالي من بين المسلمين، إذ تبنّى الدكتور (عبدالكريم سروش) في ايران رأي ابن عربي، وفلاسفة الدين الغربيين الذي طرحوا هذه النظرية أمثال (جان هيك) John Hick ،مفتتحاً كتابه المُعَنْون بـ (الصراطات المستقيمة) بأبيات ابن عربي آنفة الذكر. ولعل في محاولة المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد ما بعين على بناء رؤية منهجية مغايرة من خلال تأكيده على نظرية (الاستيعاب والتجاوز) و(الاسترجاع النقدي لتراث النبوات السابقة) واستعراضه (للدورات التاريخية والتشكلات الإنسانية) من منظور قرآني، والتي تُعد محاولة فريدة

من نوعها في هذا الحقل المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر.[1]

إن مهمة «نقد التراث الإسلامي ومراجعته» تقتضي البحث في المنهج العرفاني ـ كمنهج اكتسب أهمية ورواجاً في التراث الإسلامي ـ الذي خرجت من رحمه ثلة من الفلاسفة والشعراء، وفيما بعد أضحى مؤثراً اجتماعياً حاسماً في الصياغة النفسية والعقلية للشعوب المسلمة وخاصة في إيران وآسيا الوسطى وتركيا. إذ يمكن القول بأن المنهج العرفاني أثّر في الشعوب المسلمة غير العربية بشكل أكثر وأوضح من تأثيره على الشعوب المسلمة العربية ويبدو أنّ وجود حضارات قديمة ذات أبنية نفسية وعقلية في هذه المناطق الجغرافية ـ فعلى سبيل المثال الزرادشتية في إيران ـ كان لها دور مؤثر في طريقة تديّن هذه الشعوب، إذ أن ما يستقر في ضمير أولا وعي أي شعب، وما يعاضده من مقولات تُتناقَل على الألسنة، وكذا الأمر بعض العادات والرسوم الاجتماعية التي لا تُمحى بمجرد تغيير الإنسان لدينه، كل هذا يُبقي على تأثير هذه الأبنية في كسب الإنسان أثناء تدينه.

ولا يسعنا في هذا الصدد إلاّ أن نقول إنه ما لم تتم عملية إعادة قراءة التراث الإسلامي بعقلية المراجعة والنقد، ونفسية تعمّرها الجرأة والإقدام، ستبقى الأمة مرهونة لحالة التكرارية التي ستحيل أي مشروع نهضوي إلى مجرد شعارات جوفاء لا تسمن ولا تغني من جوع.

د ـ المفهوم وتعدد الاصطلاحات:

كما ذكرنا سابقاً فإن «إسلامية المعرفة» كتعبير عن نشاط معرفي تمثّل

---

(١) يراجع محمد أبو القاسم حاج حمد. العالمية الإسلامية الثانية.

إعادة صياغة لجهود حركات ودعوات التجديد والاجتهاد التي سادت في القرنين الأخيرين. وقبل أن يتبلور هذا المفهوم سُبق بكتابات مهدت له الطريق. ففي البداية اتصف الحديث حول «اسلامية المعرفة» بالعمومية والتركيز على الأهداف والغايات. كما اتّسم الخطاب في المرحلة الأولى بالبعد التعبوي الذي يركز على شحذ الهمم وتعبئة النفوس لاستقطابها لهذا العمل الفكري الجديد. وقبل أن يصدر «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» دراسته «إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات» طالعتنا مجلة «المسلم المعاصر» بمقالات عدة حول الموضوع إياه.(١) وقد تعددت الاصطلاحات التي تعبّر عن هذا المفهوم والتي كان أهمها وأبرزها «اسلامية المعرفة»، و«أسلمة المعرفة» و«التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية». وسنتناول الاصطلاحات آنفة الذكر برؤية تحليلية نقدية.

١ـ «إسلامية المعرفة» أم «أسلمة المعرفة»:

نلاحظ في أول دراسة نشرت عن «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» أن كلاً من اصطلاحي «إسلامية المعرفة» و«أسلمة المعرفة» قد استخدما عنوانين لمفهوم واحد. إذ نشرت الدراسة بالعربية تحت عنوان: «إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل» وبالإنجليزية تحت عنوان:

"Islamizalion of knowledge: General principles and work plan".

---

(١) على سبيل المثال لا الحصر:

ـ محمود أبو السعود. المذهبية الإسلامية. المسلم المعاصر، ع ١٩، ص ٧٧.

ـ محمد المبارك. نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع. المصدر نفسه، ع ١٣، ص ٧٧م.

ـ عبدالحميد الفاروقي. أسلمة المعرفة. المصدر نفسه، ع ٣٢، ص ٨٢م.

وقد حرر الكتاب بالإنجليزية د. اسماعيل الفاروقي ـ رحمه الله ـ، واضطلع بمهمة تحريرها بالعربية كل من د. عبدالحميد أبو سليمان، و د. طه العلواني.

وقبل أن يشرعوا بتعريف «إسلامية المعرفة» قدموا تعريفاً «للإسلامية». وكان من الواضح أن مقولة «الأنا» و«الآخر» هي الحاكمة على الرؤية في تحديد معنى «الإسلامية». إذ يقولون «لقد ارتفعت في سماء الأمة لقرون عديدة شعارات كثيرة دخيلة لعل أهمها شعار «التغريب» وشعار «التحديث» وقد آن لنا أن نرفع اليوم شعار «الإسلامية». «فالإسلامية» لمن يفهمها ويعيها، ويفهم الإسلام ويعيه في حقيقة هديه وإصلاحه وسماحته وشموله يعلم ـ دون أدنى شك ـ أن «الإسلامية» هي بالضرورة «المعاصرة» و«التحديث» الدائب المستمر ولكن باتجاه إسلامي وغاية إسلامية وقيم إسلامية وهداية ربانية. يجب أن يكون واضحاً أن «الإسلامية» هي شعار حق وعدل وإعمار وإصلاح لا يخص المسلم وحده ولكنه يمدّ ظلاله بالرعاية لكل كائن مخلوق وبالكرامة لكل إنسان يمشي على وجه البسيطة».(١)

وبعد هذا العرض خلصوا إلى تعريف «إسلامية المعرفة» بشكل عام ومرن: «يجب أن يكون واضحاً أن «إسلامية المعرفة» هي جانب من جوانب «الإسلامية». إن «إسلامية المعرفة» هي جانب أساسي وأوّلي في بناء «الإسلامية» يختص بالفكر والتصور والمحتوى الإنساني القيمي والفلسفي وكيفية بنائه وتركيبه وعلاقاته في العقل والنفس والضمير. ولذلك «فإسلامية المعرفة» شرط أساسي مسبق لنجاح بناء الأمة الإسلامية ومفهومها في الحياة

---

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

الاجتماعية في كل صورها الفردية والجماعية، الفكرية والعملية، العلمية والحركية على حد سواء، ولذلك يجب أن لا تُهمل «إسلامية المعرفة» وأولوية أداء حقها في زحمة معاناة الأمة على الصعيد السياسي والاقتصادي والعسكري».[١]

وبذلك يكون الهدف الأبعد من «إسلامية المعرفة» هو إقامة صرح المعرفة الإسلامية. و «المعرفة الإسلامية ليست «قيما وغايات» فقط وليست «تأملات فردية»، وليست «تاريخاً وتراثاً» فحسب، ولكنها سبيل لتكوين عقلية علمية منهجية في وجوه العلم والمعرفة الاجتماعية والإنسانية والطبيعية والتطبيقية كافة. «المعرفة الإسلامية» هي معرفة ربانية القيم والغايات في مصدرها، عقلية في فهمها وبحثها ودرسها ونظرها في قضايا الحياة والنفس والمجتمع والبيئة والطبيعة والفطرة والسنن».[٢]

يمكننا بعد التمحيص وتقليب النظر أن نقول إن تعريفهم آنف الذكر إنما ينطوي على ذاتية في التوليد المعرفي ضمن إطار عملية إعادة توليد الذات ككل حضاري، فالحديث هنا عن «المعرفة الإسلامية» وتعني فيما تعنيه الاعتقاد بأن ثمة منهجية معرفية إسلامية متمايزة عن سائر المنهجيات المعرفية السائدة في عالم اليوم، وخاصة في الحضارة الغربية المادية. ولكن هذا لا يعني البتة إقامة قطيعة معرفية مع التراث المعرفي البشري، بل لابد من استيعابه ضمن إطار مرجعي إسلامي وبضابط منهجي معرفي لتتم إعادة صياغته ليتلاءم مع هذه المنهجية المعرفية. وقد أكدوا على هذا المعنى من خلال حديثهم عن «المعرفة

---

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٢) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصدر السابق، ص ١٦٨.

الإسلامية»، إذ «تعني وتتمثل بالضرورة القدرات والإنجازات العلمية والحضارية الصحيحة كافة، تلك التي توارثتها البشرية وأنتجتها بعد أن تمحصها وتزنها بميزان الإسلام وشمولية قيمه وتوجيهه وغايته».[1] وهذا ما يمكن أن يطلق عليه «أسلمة الذات» التي تعتبر بدورها خطوة مساعدة في عملية بناء «المعرفة الإسلامية» ولا يمكن بأي حال الاكتفاء بها وجعلها نهاية المطاف، الأمر الذي يجعل الباحث يرجّح استخدام اصطلاح «إسلامية المعرفة» كعنوان كبير لهذه المدرسة اثناء تشييدها لبناء «إسلامية المعرفة»؛ «فأسلمة المعرفة» تفترض أن المعارف والعلوم قائمة وينتجها غير المسلمين دائماً.

وفي هذا تعبير عن عجز وقصور في التوليد الذاتي للمعارف والعلوم الإنسانية والطبيعية، الأمر الذي يستبطن إقراراً بأن العلوم الإنسانية ليس لها جذور في ثقافتها سواء في الوحي الإلهي أو التراث الإسلامي؛ مما يهدم مدّعى «إسلامية المعرفة». كما أن «أسلمة المعرفة» كعملية مستقلة عن «إسلامية المعرفة» وليس متضمنة فيها، تحدد السقف المعرفي الذي يطمح إليه مفكرو النهضة في الأمة الإسلامية، بالإضافة إلى أنها تعبر عن حالة مرحلية، ولا تنطوي على رؤية استراتيجية. دعك عن أنها عملية مستفزة لقطاعات واسعة من الأكاديميين المسلمين الذين درسوا في الغرب وتخرجوا منه.

ويرى البعض أنه لا مشاحّة في الاصطلاح فيستخدم «الأسلمة» و«الإسلامية» بالمعنى نفسه مع الأخذ بعين الاعتبار التأكيد على رؤية منهجية معرفية تتضمن داخلها «الأسلمة» كعملية تواصل مع التراث البشري. ونورد تعريفين لمفكرين نحوا هذا المنحى:

---

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصدر السابق، ص ١٦٨.

الف ـ تعريف محمد أبو القاسم حاج حمد إذ يقول: «أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني ـ غير وضعي ـ فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي لمفهوم مختلف. وليست الأسلمة مجرد (إضافة) عبارات دينية إلى مباحث علم النفس والاجتماع والإناسة وغيره، بأن نستمد آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، وحتى الذين فهموا الأسلمة بهذا المعنى إنما جعلوا أنفسهم هدفاً لسخرية الآخرين فحق عليهم القول بأنهم يحاولون احتواء الحضارة العالمية الزاحفة احتواءً سلبياً من موضع الدفاع العاجز بعد فشل فكر المقارنات والمقاربات. فالأسلمة ليست إضافة وإنما «إعادة صياغة منهجية ومعرفية» للعلوم وقوانينها، فأي محاولة لأسلمة هذه العلوم لا تستند إلى ضابط منهجي كلي ومعرفي بذات الوقت لن تؤدي إلا إلى تشويه الهدف من الاسلمة».(١)

ب ـ أما د. عماد الدين خليل فيعرفها على النحو التالي: «ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتوصيلاً ونشراً من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان».(٢)

وحول التفريق بين اصطلاحي «الإسلامية» و«الأسلمة» نقتبس نصاً للأستاذ جمال الدين عطية يقول فيه «... ودارت مناقشات حول الكلمات المختلفة التي استعملت فالبعض عبّر بالأسلمة كترجمة للكلمة الإنجليزية Islamization. والبعض عبّر بإسلامية المعرفة وهي ترجمة لكلمة Islamism.

---

(١) أبو القاسم حاج حمد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع ٦، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٢) د. عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، ص ١٥.

وواضح من منحى الكلمتين أن الإسلامية Islamism تعبّر عن حالة ثابتة يصل إليها الموضوع بحيث يصبح مذهباً كما تقول Capitalism أما التعبير بالأسلمة فهو تعبير يدل على الحركة، على محاولة تغيير شيء من وضع إلى وضع آخر. ومن هنا كان البعض يفضل كلمة أسلمة على إسلامية».(١)

ولا يرى الباحث أن «الإسلامية» Islamismتعبر عن حالة سكونية أو ثابتة؛ فالإسلامية رؤية توجّه حركة العقل المسلم نحو صياغة منهجيات في العلوم الإنسانية والاجتماعية وكذا الأمر في تقديم صياغة لفلسفة العلوم الطبيعية. ويجب ألا يغيب عن بالنا أن «الإسلامية» المنشودة هي من إنتاج وتوليد الإنسان المسلم الذي يقيم حياته على جدلية التوحيد والتجديد فهي دائماً عرضة لحالة التجديد والاجتهاد، فهي ليست ديناً بل تدين.

٢ ـ التاصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية:

تبنّت جامعة الإمام محمد بن سعود هذا الإصلاح، وشكّلت لجنة دائمة للقيام بهذه المهمة، وقدمت تعريفاً ينص على ما يلي: «تأسيس تلك العلوم على ما يلائمها في الشريعة الإسلامية من أدلة نصية أو قواعد كلية أو اجتهادات مبنية عليها، وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها ومنطلقاتها من الشريعة الإسلامية ولا تتعارض في تحليلاتها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية، ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن تدخل العلوم الاجتماعية في إطار العلوم الشرعية وإنما المهم ألا تتعارض معها».(٢)

---

(١) د. جمال الدين عطية، مجلة قضايا إسلامية، ع ٥، ص ٢٢.

(٢) نقلاً عن ابراهيم عبدالرحمن رجب، المسلم المعاصر، ع ٦٣، ص ٥.

إنّ معنى التأصيل ردّ الشيء إلى أصوله، والعلوم الاجتماعية ذات نشأة غربية حديثة. فكيف نردها إلى أصولها! الأمر الذي سيفضي إلى الوصول إلى حالة: هذه بضاعتكم ردّت إليكم. وإن كان التأصيل بمعنى إخضاع هذه العلوم للأصول الثابتة أي القرآن الكريم والسنة الصحيحة، فهذا يستدعي أولاً إعادة النظر بمنهجية التعامل مع كلا المصدرين، والافتراض مسبقاً أنهما ليسا مصدرين للتشريع فقط، بل مصدرين لبناء النظم المعرفية والحياتية بجميع جوانبها أيضاً. والظاهر من خلال مراجعة علوم القرآن والسنة أن النظرة الحاكمة على التعامل مع هذين المصدرين على أنهما مصدران رئيسيان للتشريع وحسب. ومن هنا يرى الباحث أن هذا المصطلح لا يعبّر تعبيراً منهجياً معرفياً عن فحوى العملية المنشودة. إنّ اصطلاح «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية» كما مر معنا في التعريف السابق هو في الحقيقة تعبير آخر عن «أسلمة المعرفة»، وليس «إسلامية المعرفة» بمعنى أنه لا يتضمن معنى ذاتية وإسلامية هذه العلوم والمعارف في الوحي القرآني، إذ يفترض أن المهمة القصوى هي متابعة ورصد حركة العلوم الاجتماعية في الغرب، ومن ثم وضع معايير مستقاة من (الأدلة النصية) ـ فالحديث هنا عن أدلة نصية وليس عن منهجية معرفية قرآنية ناظمة لمجموع الآيات القرآنية ـ لغربلتها والاستفادة منها ما لم (تتعارض في تحليلاتها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية).

ولا أرى أنه من المناسب البحث في الحقل المعرفي (الإبستمولوجي) بعقلية الأحكام الشرعية بمعناها التعبدي. فلا يمكن التوصل إلى صياغة منهجية معرفية لحل الأزمة الفكرية من خلال إطلاق أحكام الحلال والحرام على النظريات والأفكار. ولعله باستطاعتنا أن نزعم أن الاكتفاء بهذه الخطوة يكرس

التعامل التجزيئي مع الوحي، كما أنه يعمّق تبعيتنا للغير و «ما لم يستقل العقل فلن يلج عتبة الإبداع، وما لم يتحقق الإبداع تظل الأمة تكرر نفسها، وتروج في حياتها الأفكار المستوردة، فتنطمس هويتها، وتتجمد حركتها، وقد يؤول أمرها في نهاية المطاف إلى الانسحاب من صناعة التاريخ».[1]

إنّ أعظم خطأ قد يقع فيه مفكر أو مدرسة فكرية أن تعتقد أن مقولاتها مقولات نهائية غير قابلة للمراجعة، وعليه يجب اعتبار التعريفات السابقة مجرد محاولات على طريق تكامل هذا المفهوم الذي لن يبلغ رشده ما لم يتعرض للنقد والمراجعة.

---

(١) عبدالجبار الرفاعي، قضايا إسلامية، ع ٥، ص ١٠.

ثالثا: مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي

أ ـ الخلفية التاريخية:

إنّ المراقب لدعوات التجديد والنهضة في القرنين الأخيرين يرى أنها تتوزع إما على أفراد مصلحين وإمّا على حركات تتبنّى آراء هذا العالم أو ذاك المفكر. حتى جاءت ثلة من الشباب الإسلاميين الذين كانوا يدرسون في أمريكا وأوروبا، ورأت أن تعيد النظر في أزمة الأمة بعد استعراض جهود المصلحين ومساعي الحركات الإسلامية نحو تقديم مخرج لمأزق الأمة. «وبعد مداولات كثيرة انبثق عن معاناتهم وتصوراتهم ودراساتهم ومداولاتهم يقين بأن الأزمة الكبرى التي تعاني منها الأمة إنما تكمن في حالتها الفكرية التي أصابها الجمود والتوقف وأصبح فكرها عاجزاً عن عونها وإخراجها من أزمتها، وإن سائر الأزمات التي تعاني منها الأمة اليوم إنما هي وجوه أخرى وانعكاسات وآثار مختلفة لتلك الأزمة».[1]

فالاحتكاك المباشر مع الحضارة الغربية كان قد ولّد استفهامات جديدة من نوعها في أذهان هؤلاء الشباب، وخاصة اولئك الذين كانوا يدرسون العلوم الاجتماعية. وقد تنادوا من خلال اتحاد الطلبة المسلمين لتشكيل «جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين» والتي كُتِبَ لها أن ترى النور في عام ١٩٧٢م. وبعد مشاورات واسعة مع كثير من العلماء والمفكرين المسلمين عقدت «الندوة العالمية الأولى للفكر الإسلامي» في (لوجانو) في (سويسرا) عام ١٩٧٦م. وقد

---

(١) مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٤ ـ ١٥.

«أكّد المؤتمرون بإجماعهم في نهاية ندوتهم تلك بأنّ أزمة الأمة الكبرى في الوقت الحاضر إنما هي أزمة فكرية، وأن العلاج ينبغي أن يبدأ من هذا المنطلق، وأنه لابد أن تعطى قضية الفكر ومنهجه الأولوية اللازمة كأساس لإنجاح جهود الإنقاذ والإصلاح، وأنه لابد من تأسيس هيئة علمية متخصصة في قضية الفكر لمتابعة الدراسة العلمية المتعمقة المتأنية في هذا المجال».[1]

ومن الواضح أن هذه المجوعة من المثقفين قد اختاروا أسلوباً جديداً للعمل يتجاوز الفردية وضعف تأثيرها، والحزبية وما تورثه من تعصب وتقليد؛ ليبدعوا نمطاً جديداً لم يُعهد له مثيل عبر تشكيل «هيئة علمية متخصصة». وقد تم بالفعل إنشاء «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» وسُجِّل رسمياً مع بداية القرن الخامس عشر الهجري في الولايات المتحدة الأمريكية».[2] ونشر أول دراسة متكاملة حول «القضية» في عام ١٩٨٦م تحت عنوان «إسلامية المعرفة: المبادئ العامة ـ خطة العمل ـ الإنجازات». وقد حدد د. طه العلواني معالم «منهجية إسلامية المعرفة» من خلال ستة محاور:

(ـ المحور الأول: بناء النظام المعرفي الإسلامي.

ـ المحور الثاني: بناء المنهجية المعرفية القرآنية.

ـ المحور الثالث: بناء منهج التعامل مع القرآن العظيم.

ـ المحور الرابع: بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة.

ـ المحور الخامس: قراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة.

ـ المحور السادس: التعامل مع التراث الغربي).[3]

---

(١) مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٦.

(٢) مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٦.

(٣) د. طه العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، ص ١٩ ـ ٢٧.

ويعتبر كتاب د. طه العلواني (إصلاح الفكر الإسلامي ـ مدخل إلى نظم خطاب الفكر الإسلامي المعاصر) محاولة تطويرية جادة لمفهوم «إسلامية المعرفة». لكننا لم نعثر على أية دراسة لرجالات «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» قامت بنقد داخلي منهجي للفكرة نظرياً وإجرائياً كما لم يقم «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» حتى هذه اللحظة بأعمال منهجية جادة في نقد التراث الإسلامي، إذ اقتصر الكلام ـ حتى الآن ـ على تقييم كلي للتراث، وعلى التنظير للتمييز بين النص المقدس والتراث الإسلامي، بل نعثر في ثنايا الأبحاث المنشورة تحت لافتة «المعهد» على نظرات كثيرة ما زالت تتعامل مع مقولات بعض أعلام التراث وكأنها مقولات نهائية.

ولقد زعم «المعهد» أن «إسلامية المعرفة» هي قضية الأمة. فإلى أي حد نجح في ذلك؟ ولماذا لم يتم ـ حتى الآن ـ تبني نتاج مفكرين كبار ومؤسِّسين في هذا المجال من العالم الشيعي مثل السيد محمد باقر الصدر، والسيد محمد حسين الطباطبائي؟ ليس المقصود من ذلك أن يكون «المعهد» بمثابة دار للتقريب بين المذاهب، بل المراد أن يطابق القول مع العمل في أن تكون «إسلامية المعرفة» قضية الأمة عبر إشراك كل مفكري الأمة في إغناء مسيرتها. وليس في هذا اتهام لرجالات «المعهد» بالتعصب أو رمي بالتحجر، بل حسبنا أن نفسر ذلك بضعف التواصل الكائن بين المسلمين، أو مراعاة لموازنات قد لا نعلمها!

ب ـ بين العوائق والإنجازات:

إنّ صناعة الفكر صناعة ثقيلة، وخاصة حين يكون المفكر ينتمي إلى أمة متخلفة ومهزومة حضارياً، لأن المعوقات وعوامل الإحباط في هذه البيئات تستوجب طاقات نفسية وعقلية إضافية للعمل الفكري. وإذا قضت أوروبا عشرة قرون لتجتاز عصور ظلامها، والتي لم تقفز إلى عصر التنوير إلاّ بعد مآسٍ

ونكبات وظلم وقهر واستبداد، فإن على مفكرينا ان يعوا حقيقة أن التغيير الاجتماعي المبني على رؤى فكرية عميقة يحتاج إلى صبر وشجاعة لا ينفدان، فالنزق الفكري قد ينتج ثورات سياسية، ولكنه لن يكن بأي حال السبيل لنفض تراكمات التخلف التي تثقل كاهل الأمة.

إنّ أي مشروع نهضوي لابد أن يخضع لسنة التدافع حتى يمحّص ويستوي على عوده، ويقتضي هذا الأمر أن يواجه بعوامل نخر داخلية، وعوامل هدم ومحاربة خارجية، سيما أن الحديث يدور على مشروع نهضوي ديني وهو ما يثير حفائظ ودفائن الحضارة المادية، السائدة ولكن مهما بلغت قوة العوامل الخارجية فإنها لا تكون على أي حال أخطر من عوامل النخر الداخلية سواء داخل المشروع نفسه أو داخل الأمة التي ينتمي إليها. فقد وُوجِه مشروع «إسلامية المعرفة» ـ حتى الآن ـ بهجمات عنيفة من قِبَل التيار الماضوي السلفي أكثر مما وُوجِه من الغرب نفسه. فقد رأت تلك القوى في هذا المشروع منافساً لها من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه سيحيلها إلى جماعات تنتمي إلى أزمنة غابرة كونها تفقد عنصر المعاصرة، وقد تنبّه منظرو «المعهد» إلى هذه المسألة محترزين من الانجرار لمعاركها. وحسبنا أن نورد رأي د. طه العلواني حول حديثه عن العقبات والمعوقات إذ يعدّدها على النحو التالي:

(الف ـ المعارك الجانبية: وسوف يحاولون أن يتهمونا بالترف والاسترخاء والفكر النظري تارة، وبالاعتزال ومجانبة السنة وتحكيم العقل تارة، والاستهتار بالنصوص تارة أخرى، وبإشغال الأمة والمجاهدين الجادين من أبنائها عن قضاياها، ... لنُستدرَج إلى معارك يفتعلونها لإنشغالنا وصرفنا عن مهامنا، واستفراغ طاقاتنا القليلة المحدودة، بعمليات الدفاع عن أنفسنا والهجوم على غيرنا. وهذا خندق لا ينبغي أن نُستدرج إليه.

ب ـ الأخطاء الذاتية أو الخاصة: وهذه أعتبرها أخطر المعوقات، فأخطاؤنا باعتبارنا حَمَلة هذه القضية والقائمين على المؤسسة الوحيدة التي تتبناها ـ الآن ـ هي أشد المعوقات إضراراً بها).[1]

ثم يعد أهم الأخطاء الذاتية التي يمكن أن يقعوا في شراكها:

(١ـ التوقف عن الإنجاز وعدم مواصلة العلم قبل إيجاد الوعي الضروري لدى الأمة بالقضية، وبناء مجموعة كافية من الكوادر لإنجاز المراحل الضرورية.

٢ـ التوقف عن التقويم والمراجعة والنقد الذاتي المستمر لمسيرتنا علمياً وعملياً بشكل يضمن التصحيح والتسديد المستمرين.

٣ـ الأحادية واعتبار أن ما نقدمه ـ وحده ـ هو العلاج الشافي لكل أمراض الأمة وسائر أزماتها، وتجاهل الجوانب الأخرى.

٤ـ التحزب والتكتّل والاستجابة لعملية الاستقطاب، وهو خطأ يمكن أن يجهض القضية كلها.

٥ـ اختلاف الأطروحات في مجال مبادئ القضية ومقاصدها من جانب القائمين عليها.

٦ـ تناسي سلم الأولويات في حياة الأمة، والانعزال عن همومها والانغماس في فكر مجرد.

٧ـ علينا أن نحذر من إبراز الهوى والميل الشخصي على أنه فكر وإنتاج فكري).[2]

---

(١) د. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، ص ١٦٧ ـ ١٦٩.

(٢) طه جابر العلواني، المصدر السابق، ص ١٦٩ ـ ١٧١.

أما الحديث عن الإنجازات فينبغي أن يأخذ بحسابه المعوقات والشروط التاريخية التي يعمل فيها هذا المشروع.

ولعل أعظم إنجاز ـ من وجهة نظر الباحث ـ قام به «المعهد» ومدرسة «إسلامية المعرفة» أن قذف بالفكر الإسلامي في لب المعركة الفكرية. إذ كان المسلمون يواجهون الفكر الغربي عبر المقاربات والمقارنات مع الفكر الغربي وكأنه المرجع المطلق. وللمرة الأولى يتم الحديث عن تفكيك الغرب ومقولاته المعرفية لتتم إعادة تركيبه من خلال منظور ديني غير وضعي. ثم القفزة الهائلة التي أحرزها الفكر الإسلامي من خلال الدعوة إلى «إسلامية المعرفة» والتي كانت بمثابة إعادة الحياة للعقل المسلم بعد أن نزفت أوعيته، واستُنفِدت طاقاته في الشروح والتعليقات. ونورد بعض إنجازات «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» على سبيل المثال لا الحصر:

١ـ الندوات الفكرية العالمية:

الف ـ ندوة إسلامية المعرفة التي عقدت في اسلام آباد عام ١٩٨٢م.

ب ـ الندوة الفكرية العالمية الثالثة في ماليزيا عام ١٩٨٤ م.

ج ـ برنامج الحلقات الدراسية في إسلامية العلوم الاجتماعية منها.

- الحلقة الأولى في إسلامية التربية ١٩٨٤م.
- الحلقة الثانية في إسلامية العلوم السياسية ١٩٨٥م.
- الحلقة الثالثة في إسلامية العلوم السلوكية ١٩٨٥م.
- الندوة العالمية الرابعة لإسلامية المعرفة ١٩٨٦م).[1]

---

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة، ص ٢١٣ ـ ٢١٦.

٢- سلاسل منشورات المعهد

١- سلسلة إسلامية المعرفة.

٢- سلسة إسلامية الثقافة.

٣- سلسلة قضايا الفكر الإسلامي.

٤- سلسلة المنهجية الإسلامية.

٥- سلسلة أبحاث علمية.

٦- سلسلة المحاضرات.

٧- سلسلة رسائل إسلامية المعرفة.

٨- سلسلة الرسائل الجامعية.

٩- سلسلة المعاجم والأدلة والكشافات.

١٠- سلسلة تيسير التراث.

١١- سلسلة حركات الإصلاح ومناهج التغيير.

١٢- سلسلة المفاهيم والاصطلاحات.

١٣- سلسلة التنمية البشرية.[١]

وقد ناف مجموع الكتب الصادرة عن «المعهد» حتى الآن باللغتين العربية والإنجليزية عن ثلاثمائة كتاب.

٣- إصدار مجلة «إسلامية المعرفة».

٤- إصدار مجلة The American Journal of Islamic Social Sciences

٥- تبني «المعهد» مشروع منح دراسية لدعم الطلاب الذي تصب رسائلهم في هذا الاتجاه. وقد قدّم حتى الآن عشرات المنح لطلاب مسلمين من دول مختلفة.

---

(١) المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الإصدارات العربية، ص المحتويات.

٦ـ الإشراف على إدارة عدة جامعات (بشكل مباشر أو غير مباشر)، منها:

- الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.
- جامعة الزرقاء الأهلية في الأردن.
- جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في أمريكا.

بقي أن نقول إن حجم الطموحات يزداد يوماً بعد آخر مع كل إنجاز يرى النور، فكلما زاد الطموح قل الرضا، وكلما قل الرضا زاد الطموح. إن مشروع «إسلامية المعرفة» ما زال يعيش مرحلة المخاض المنهجي التي لابد لها ـ إن شاء الله ـ أن تتمخض عن المنهاج العظيم الذي يحقق للأمة الإسلامية الشهود على الناس، وإنّ غداً لناظره قريب.

الفصل الثاني

إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر

(البعد النظري)

أولا: مقدمة وملاحظات منهجية

لابد لي قبل أن أشرع في الحديث عن السيد الصدر وإنجازه الفكري وأسبقيته في التنظير لفكرة «إسلامية المعرفة» أن أقدّم ببعض الملاحظات المنهجية حتى لا يقع أي التباس أو غموض للقارئ؛ فتثور في ذهنه بعض الاستفهامات فتكون حاجباً بينه وبين الهدف من هذه الرسالة، وأشير إلى أهمها فيما يلي:

الف - أن الهدف من هذه الرسالة هو رصد ما كتبه السيد الصدر فيما يتعلق بفكرة «إسلامية المعرفة» وليس إظهار وإبراز كل إنتاجه في جميع الحقول.

ب - في مسألة اكتفائي بذكر لقب «السيد» وعدم استعمالي لألقاب أخرى من قبيل «الإمام»، أو «آية الله العظمى»، أو «الشهيد» فإن لي بذلك حجتين إحداهما: رفض السيد الصدر نفسه - رحمه الله - تواضعاً لمثل هذه الألقاب، مصداقاً لقول الشاعر:

ملءُ السنابل تنحني تواضعاً والشامخات رؤوسهن فوارغ

كما أكد ذلك محمد رضا النعماني في كتابه عن سيرة حياة السيد الصدر إذ طلب إليه عدم كتابة عبارة (سماحة آية الله العظمى السيد محمد باقر

الصدر) وان يبقي ... على عبارة (السيد محمد باقر الصدر).[1] واحتراماً وإجلالاً لنسبه الشريف أبقيت على لقب «السيد» الذي يدل على انتمائه إلى البيت النبوي الطاهر. أما الأخرى فإن سبب استنكافي عن استخدام هذه الألقاب لما تتركه من آثار نفسية معيقة للتعاطي مع انتاجه تعاطياً نقدياً. فإذا كان «إماماً» فلابد إن يؤتمّ، وإذا كان «آية الله العظمى» فلا يقدر على نقده إلا مرجع مثله، وأما لقب «الشهيد» فيجعل المتعاطي لفكره يستحضر تضحيات السيد ـ رحمه اللهَ ـ وفجاعة مقتله فلا يجعله إلا مستسلماً أمام هذه الشخصية البطولية، مع الإقرار بأن السيد يستحق كل هذه الألقاب.

ج ـ من اللائق أن يُدرَس فكر السيد من خلال منهجه الذي استخدمه في دراسته لأفكار الآخرين أي المنهج التاريخي، ونقده (للنزعة اللاتاريخية) التي سيطرت على العقل المسلم، وقد طبق هذا المنهج حينما درس المذاهب المادية من رأسمالية واشتراكية، وكذا الأمر عند دراسته لظاهرة الوحي في النبوات السابقة لنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وفي نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعليه يجب أن نضع نتاج السيد في إطار تاريخي ـ تطوري وبنظرة كلية حتى لا نتوهم التناقض في كتاباته. مثال على ذلك ما حصل للسيد من تطور في تفكيره الفلسفي في كتابيه «فلسفتنا» و«الأسس المنطقية للإستقراء».

د ـ أن السيد الصدر لم يكن يعيش حياة مسترخية مترفة لا شغل له فيها إلا التأمل والتدبر والتعقل البارد؛ فقد كان يحيا حياة العلماء العاملين: تقوى، وزهداً،[2] واهتماماً بأمور المسلمين العامة، والوضع السياسي ـ الاجتماعي في

---

(١) محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر: سنوات المحنة وأيام الحصار، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) للاطلاع على أخلاق السيد الصدر، انظر محمد رضا النعماني، مصدر سابق، ص ١١٢ ـ ١٤٠.

العراق خاصة، إذ «بادر السيد في أواخر عام ١٩٥٧م بتأسيس حزب الدعوة الإسلامية مع ثلة من أصحابه البررة ممن شاركه هموم الرسالة»[١].

وقد كان في ذاك الوقت يبلغ من العمر أربعة وعشرين عاماً، وكانت تحكم العراق في تلك المرحلة ظروف سياسية عاصفة، وتداهمه أمواج فكرية من خارج حدوده وعلى رأسها الشيوعية، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن البيئة العلمية التي كان قد تربّى فيها السيد ـ أي النجف الأشرف ـ كانت غارقة في عالم الذهن، وتتعامل مع الواقع برؤية انسحابية، ومع التراث بعقلية المتلقي المستسلم. كل هذا يبين لنا مدى عبقرية ونبوغ السيد الصدر وإحساسه بالمسؤولية تجاه الأمة من ناحية، ومن ناحية اخرى يوضح لنا أن بعض أفكار السيد واجتهاداته لم تحظ بالتأمل الكافي والتدبر اللازم مثل «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم» و«الإسلام يقود الحياة» والتي ألقاها على شكل محاضرات في أواخر عمره المبارك؛ فقد كان يستشعر قرب وداعه لهذه الدنيا، ورغبة منه في أن يترك علماً ينتفع به أراد أن يُخرِج هذه المكنونات وإن لم تكن متكاملة نظرياً.

هـ ـ سيطرة روح النقد والمراجعة على أعمال السيد؛ إذ تراه ينتقد التراث الإسلامي مستخدماً معايير قرآنية حاكمة على هذه الفكرية، وكذا الأمر في محاكمته ونقده للمذاهب الغربية إذ ينتهج منهج دراستها من داخلها ضمن إطار صيرورة الإنسان، صانع تلك المذاهب. كما أن السيد الصدر يعتقد بضرورة تعدد الاجتهادات والقراءات في أي رؤية فكرية إسلامية.[٢] وعليه يعتقد

---

(١) محمد الحسيني، محمد باقر الصدر، دراسة في سيرته ومنهجه، ص ٢٢٩.

(٢) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٨٣.

الباحث أن أكثر ما يرضي روح السيد الصدر ـ رحمه الله ـ أن يقوم باحثون جادون بإعادة قراءة تراثه قراءة تحليلية نقدية من أجل إثراء الساحة الفكرية الإسلامية بأعمال جادة، ولإتاحة الفرصة للتأسيس لفكرة «التراكمية» في الفكر الاسلامي؛ إذ لا يمكن لهذه التراكمية أن تصبح واقعاً دون البناء على من سبق، ولكن ليس بروح التسليم بَلَهَ بروح النقد والابداع.

وهذا ما مارسه السيد الصدر نفسه فاستحق أن يكون أحدعباقرة وجهابذة الأمة الإسلامية في هذا العصر. وإذا ما عجز قلمي عن المساهمة في إنجاز هذه المهمة فهذا دليل على قصوري وضعف أدواتي وليس دليلاً على امتناع فكر السيد عن النقد. والله أسأل ألا أكون ممن قال فيهم ﴿كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾.(1)

و ـ حول ما كتب عن السيد الصدر: يمكن الادعاء أن معظم ما كتب عنه كان بمثابة التمجيد له، والتأكيد على شهادته وبطولته؛ لأن أغلب هذه الأبحاث تقدّم في الذكرى السنوية لاستشهاده، ومن باب لكل مقام مقال تؤكد هذه الأعمال على بطولية السيد فقط. حتى أولئك الذين يتحدثون عن إنتاجه الفكري يتناولونه من زاوية بطولته في هذا الحقل أو ذاك، وكأنه بطل فلسفة، أو بطل منطق... الخ. وفي هذا دليل على عمق الأزمة التي تعانيها الأمة في تعاملها مع ذاتها ومع غيرها: فكما أن هناك عدة تنظر إلى الغرب كأنه بطل كل الساحات، فإن هناك عدة أخرى تنظر إلى رموز الفكر الاسلامي سواء كان قديماً أو معاصراً على أنهم أبطال،والبطل لا يقارعه إلا بطل، ويدل هذا على تكرّس عقلية القطيع ونفسية العبيد في الأمة؛ ففي الساحة الفكرية يوجد

---

(1) سورة الصف/ ٣.

مفكرون وعلماء يستخدمون أدوات يملكها الجميع وهي العقل والحواس ويتميز هؤلاء بالحدة والثقابة في استخدام هذه الأدوات ويسعون لتقديم إنتاج فكري وعلمي لإسعاد البشرية، بينما يختلف الحال في مشهد وصورة البطولة، إذ المسألة فيها إرهاب وترويع ودماء وأشلاء. وفي هذا الصدد لابد ألا نبخس الناس أشياءهم، إذ تعتبر أعمال كل من الأستاذ عبدالجبار الرفاعي والسيد عمار أبو رغيف في دراساتهم حول السيد الصدر أعمالاً متميزة ومبدعة كشفت عن جوانب الإبداع في شخصيته محاولة تقديم السيد كمفكر نهض لإحياء الأمة واعادة ثقتها بعقلها وقدرتها الذاتية، والتأكيد على أنه لم يدخل متحف التاريخ.[1] إذ باعتقاد الباحث ان من يصنعون من المفكرين أصناماً، فإنهم ـ في الواقع ـ يضرون بهم أكثر مما ينفعونهم؛ فالأصنام والتماثيل توضع في المتاحف وليس لها دور فاعل سوى شحن العقول والنفوس بدلالات رمزية معينة قد تكون مفيدة على مستوى التشكيل العقلي والنفسي للمعتقدين بها، ولكنها لا ترقى بحال إلى مستوى تأثير مفكرين عظام من أمثال السيد محمد باقر الصدر.

---

(١) أنجز الأستاذ عبدالجبار الرفاعي مقدمة تحقيقية لكتاب (موجز في أصول الدين) تقع في ما يقارب ١٠٠ صفحة تعدّ من أفضل ما كتب عن الجوانب الاجتماعية للتوحيد عند السيد الصدر، ثم كتب عدة أبحاث عن فكره جمعها في كتاب تحت عنوان (منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي). كما قام السيد عمار أبو رغيف بشرح وافٍ لكتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) يقع في جزء واحد، وقدم دراسة وافية في الرد على د. عبدالكريم سروش في نقده لكتاب السيد آنف الذكر تحت عنوان «الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة د. عبدالكريم سروش».

ثانيا ـ المنهج عند السيد الصدر

الف ـ التاريخية

بينما كانت قوى الأمة الفكرية مشدوهة بحضارة «الآخر» فذهبت طائفة منها تحذو حذوه حتى لو دخل حجر ضب لدخلوه، واتخذت ثلة أخرى مساراً آخر رامت من خلاله التوكيد على اسبقية الحضارة الإسلامية في توليد كل ما يعرضه الغرب، فاستعانت بمنهج المقاربة والمقارنة. فبقي «الآخر» هو المركز وظلت قوى الأمة الإسلامية الفكرية تسبح في مداراته. في هذه الأثناء وقف السيد الصدر شامخاً ليعلن ألا تبعية للآخر ولا مقارنة ولا مقاربة معه.

فالشروط التاريخية التي مرت بها الحضارة الغربية لا يمكن تكرارها أو نقلها لأي مجتمع آخر. فحينما قام باستعراض المناهج الاقتصادية: الرأسمالية والاشتراكية وطرح المذهب الاقتصادي في الإسلام أكّد أن اجتزاء المنهج عن شروطه وظروفه التاريخية يشكل قلقا وإرباكاً لا في التطبيق. وإذا ما أردنا أن ننجز دراسة مقارنة بين هذه المناهج فـ «يجب أن لا نقيم مقارنتنا على أساس المعطيات النظرية لكل واحد من تلك المناهج فحسب، بل لابد أن نلاحظ بدقة الظروف الموضوعية للأمة وتركيبها النفسي والتاريخي؛ لأن الأمة هي مجال التطبيق لتلك المناهج، فمن الضروري أن يدرس المجال المفروض للتطبيق وخصائصه وشروطه بعناية، ليلاحظ ما يقدَّر لكل منهج من فاعلية لدى التطبيق.

كما أن فاعلية الاقتصاد الحر الرأسمالي أو التخطيط الاشتراكي في تجربة الانسان الأوروبي، لا تعني حتماً أن هذه الفاعلية نتيجة للمنهج الاقتصادي فحسب لكي تتوفر متى أُتّبع نفس المنهج، بل قد تكون الفاعلية ناتجة عن المنهج

باعتباره جزءاً من كل مترابط وحلقة من تاريخ، فإذا عزل المنهج عن إطاره وتاريخه لم تكن له تلك الفاعلية ولا تلك الثمار»[1].

فمنذ الخطوة الأولى أراد السيد الصدر أن يؤكد على غربية الغرب وتاريخيته، وأن الظن بأن تجربته ما فوق التاريخ إن هو إلا وهم وغبش في رؤية الآخر. وبذلك يتضح لنا أول بعد من أبعاد منهجه ألا وهو النزعة التاريخية في تفسير «الأنا» و«الآخر». فعندما أراد السيد أن يثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم من خلال المنهج الاستقرائي استقرأ شخصية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في سياق تطورها قبل البعثة وبعدها[2] وثم عندما درس ظاهرة التوحيد، أكد على أن وعي البشرية بالتوحيد كان تدريجياً[3]، وكذا الأمر في دراسته لظاهرة تفسير القرآن الكريم حيث تدرّج في حفره التاريخي منذ ممارسة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم للتفسير حتى يومنا هذا مبيناً الشروط التاريخية التي حكمت اتجاهات التفسير.[4]

إنّ ترسيم الحدود بين «الأنا» و«الآخر» يعني حتماً التأكيد على التوليد الذاتي للمعرفة، وإعادة توليد مناهج معرفية نابعة من أعماق الذات، والانعتاق من لحظة الدهشة بالآخر. وإذا ما أرادت الأمة أن تصطنع لنفسها منهجاً للتنمية ومحاربة تخلفها فلا معدى أن تُدخِل في حسابها «المركب الحضاري» و«المزاج النفسي» كقاعدة تأسيسية على طريق إشادة صرح المنهاج العظيم.

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٠.

(٢) محمد باقر الصدر، موجز في اصول الدين، ص ١٨١ ـ ١٨٥.

(٣) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٢٠٧ ـ ٢١١.

(٤) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ٢٠ ـ ٢٧.

ولعل «تجربة الانسان الأوروبي الحديث هي بالذات تعبير تاريخي واضح عن هذه الحقيقة. فإن مناهج الاقتصاد الأوروبي كإطارات لعملية التنمية، لم تسجل نجاحها الباهر على المستوى المادي في تاريخ أوروبا الحديث إلا بسبب تفاعل الشعوب الأوروبية مع تلك المناهج وحركتها في كل حقول الحياة، وفقاً لاتجاه تلك المناهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي المتناهي خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل. فحين نريد أن نختار منهجاً أو إطاراً عاماً للتنمية الاقتصادية داخل العالم الإسلامي، يجب أن نأخذ هذه الحقيقة أساساً ونفتش في ضوئها عن مركب حضاري قادر على تحريك الأمة وتعبئة كل قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف، ولابد حينئذ أن ندخل في هذا الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتاريخها وتعقيداتها المختلفة»[١].

إنّ من أهم نتائج النزعة التاريخية عند السيد الصدر رد الاعتبار للأنا والقضاء على عقدة النقص مقابل الآخر «التي وقع في أسرها بعض رواد الإصلاح في القرن التاسع عشر في العالم الإسلامي، حين التقوا المدنية الغربية أول وهلة، فأضحوا غير قادرين على اكتشاف الأنا (الذات) إلا من خلال مرآة الآخر»[٢].

إن بصيرة المفكر لا ترتهن لارتكاسات الواقع، ولا لانبهارات العوام، بل إنها تنفذ إلى عمق الواقع مشخصة إياه عبر سيرورته وصيرورته التاريخيتين لتقول كلمتها الفصل في أمثل شكل للاستجابة له؛ فالإنسياق صفة لصيقة بالعبيد، والعبد لا يكون مفكراً، بل هو لا يقدر على شيء وأينما توجهه لا يأت بخير.

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢) عبدالجبار الرفاعي، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الإسلامي، ص ٤٣.

وكان السيد الصدر يدرك تمام الإدراك أن أمته تعيش لحظة الانهيار والهزيمة فبادر إلى تشخيص مرضها محدداً (الإجراءات التاريخية تجاه الأمة المنهارة:

- الإجراء التاريخي الأول: أن تتداعى هذه الأمة أمام غزو عسكري من الخارج.

- الإجراء التاريخي الثاني: الذوبان والانصهار في مثل أعلى أجنبي.

- الإجراء التاريخي الثالث: أن ينشأ في أعماق هذه الأمة بذور إعادة المثل الأعلى من جديد بمستوى العصر الذي تعيشه تلك الأمة)[1].

لعل ما يمنح السيد الصدر ثقابة واستنارة أكثر حدة من أقرانه تلك النزعة التاريخية التي مكّنته من استحضار المشهد التاريخي بما يعج من صور الانتصار والهزيمة، والدفاع والهجوم، والإبداع والتقليد، والفاعلية والموات، لينقل الأمة من فقه الدفاع والتحصن إلى فقه الاقتحام، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الترجمة إلى التوليد. ومن ثم ليباشر عملية إعادة توليد للذات من خلال مزاوجة بين المطلق «المثل الأعلى» والنسبي «بمستوى العصر الذي تعيشه الأمة». مستحضراً الإشكالية المعرفية المتمثلة في «جدلية الغيب والطبيعة والانسان» فلا لاهوتية غيبية بالمعنى الاستلابي، ولا وضعية تنفي دور الغيب في الساحة التاريخية. والبديل الأمثل هو الصيغة القرآنية لهذه الجدلية، إذ «أن هناك فرقاً أساسياً بين الاتجاه القرآني وطريقة القرآن في ربط التاريخ بعالم الغيب وفي إسباغ الطابع الغيبي على السنة التاريخية، وبين ما يُسمّى بالتفسير الإلهي للتاريخ الذي تبنّاه اللاهوت، هناك فرق كبير بين هذين الاتجاهين وهاتين النزعتين.

---

(١) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ١٢٠ ـ ١٣١.

وحاصل هذا الفرق: هو أن الاتجاه اللاهوتي ـ التفسير اللاهوتي للتاريخ ـ يتناول الحادثة نفسها ويربط هذه الحادثة بالله سبحانه وتعالى قاطعاً صلتها وروابطها مع بقية الحوادث، فهو يطرح الصلة مع الله بديلاً عن صلة الحادثة مع بقية الحوادث، بديلاً عن العلاقات والارتباطات التي تزخر بها الساحة التاريخية والتي تمثل السّنن والقوانين الموضوعية لهذه الساحة، بينما القرآن الكريم لا يُسبغ الطابع الغيبي على الحادثة بالذات، لا ينتزع الحادثة التاريخية من سياقها ليربطها مباشرة بالسماء، لا يطرح صلة الحادثة بالسماء كبديل عن أوجه الارتباط والعلاقات والأسباب والمسبّبات على هذه الساحة التاريخية، بل إنه يربط السنة التاريخية بالله، يربط أوجه العلاقات والارتباط بالله، فهو يقرر أولاً ويؤمن بوجود روابط وعلاقات بين الحوادث التاريخية، إلا أن هذه الروابط والعلاقات بين الحوادث التاريخية هي في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى وحسن تقديره وبنائه التكويني للساحة التاريخية»(1).

فعلاقة السماء بالأرض كانت على طول التاريخ محفوفة باستفهامات وإجابات شتى ولعل ما عاظم هذه التساؤلات في الساحة الدينية هو اعتماد الوحي الإسلامي على الإيمان الغيبي في مقابل العقيدة اليهودية التي كانت تأخذ بالإيمان الحسي: فالوعي البشري التدريجي بالتوحيد رافقه إشكالات معرفية مرحلية كانت تُحلّ عن طريق التدرج من خلال الرسالات المتعاقبة حتى جاءت رسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بصفتها فصل الخطاب لتضع الصيغة النهائية لعلاقة الأرض بالسماء دون لبس أو غموض. ولكن العقل المسلم عجز عن الارتقاء إلى مستوى هذا الوعي، فاصطحب في مسيرته

---

(1) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٧١ ـ ٧٢.

مستويات أخرى من الوعي بالتوحيد سواء تلك التي تمثلت بتراث النبوات السابقة أو تلك التي جاءت بها الأقوام ذات الحضارات السابقة حين دخلت الإسلام، فاضطرب العقل المسلم وارتبك في تقنين هذه العلاقة مما تسبّب بظهور ظاهرات شتى في التاريخ الإسلامي كتعبيرات عن هذا الاضطراب.

ولم يغفل السيد الصدر عن معالجة هذه الرؤية الشوهاء، فأكّد على أن «نظرة إنسان العالم الإسلامي إلى السماء قبل الأرض، يمكن أن تؤدي إلى موقف سلبي تجاه الأرض وما في الأرض من ثروات وخيرات، يتمثل في الزهد أو القناعة أو الكسل إذا فُصلت الأرض عن السماء، وأما إذا ألبست الأرض إطار السماء وأعطي العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة، فسوف تتحول تلك النظرة الغيبية لدى الإنسان المسلم، إلى طاقة محركة وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع المستوى الاقتصادي. وبدلاً عما يحسه اليوم المسلم السلبي من برود تجاه الأرض، أو ما يحسه المسلم النشيط الذي يتحرك وفق أساليب الاقتصاد الحر أو الاشتراكي، من قلق نفسي في أكثر الأحيان - ولو كان مسلماً متميعاً - سوف يولد انسجام كامل بين نفسية إنسان العالم الإسلامي ودوره الإيجابي المرتقب في عملية التنمية»[1].

وبذلك يتضح أن التاريخية في منهج السيد الصدر منبعها قرآني والتي تهدف إلى وضع عجلة حركة الإنسان على المسار الصحيح ليكون قادراً على النهوض بمهمة إعمار الأرض وصناعة التاريخ، دونما أي خلط بين الإدارة النسبية والإدارة المطلقة، وبين الفعل البشري والفعل الإلهي.

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٩.

ب ـ الكلية:

أفاد السيد الصدر كثيراً من منهجية القرآن المعرفية التي تتميز بالبنائية. فلم يتعاط مع أية مفردة من مفردات اي حقل معرفي أو فكري قرآني دون أن يضعها في الإطار العلائقي لذاك الحقل. فعقلية السيد الصدر ليست عقلية تجميعية ـ كمية، بل تتميز بالبحث عن الوشائج البينية لأية مفردات متناثرة لاكتشاف الناظم المنهجي فيما بينها، لتصبح قادرة على التبلور على هيئة بناء نظري متسق. بتعبير آخر استطاع السيد الصدر أن يتجاوز العقلية الفقهية الفتوائية إلى بناء الأطر النظرية، أي انتقل من (فقه الأحكام إلى فقه النظريات). وحينما أراد أن يقنن عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام أكّد على أنه في هذه الحالة «لا يُجدي عرض المفردات فحسب لاكتشافنا المذهب ـ وإن اكتفت بحوث كثير من الإسلاميين بهذا القدر ـ بل يتحتم علينا أن ننجز عملية تركيب بين تلك المفردات، اي: أن ندرس كل واحد منها بوصفه جزءاً من كل، وجانباً من صيغة عامة مترابطة، لننتهي من ذلك إلى اكتشاف القاعدة العامة، التي تشع من خلال الكل، أو من خلال المركب، وتصلح لتفسيره وتبريره. وأما في طريقة العزل والنظرة الانفرادية، فلن نصل إلى اكتشاف»[1].

فيتحدث الصدر عن الظاهرة الكونية وكذلك عن الظاهرة التاريخية وكيف يمكن بحث العلاقة فيما بينهما من خلال الظاهرة القرآنية. ويقترح منهجاً خاصاً لإنجاز هذه المهمة يتمثل في (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم) في مقابل (التفسير التجزيئي) له، مبيناً أن هذا التفسير الأخير «يكتفي بإبراز

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٧٦.

المدلولات التفصيلية للآيات القرآنية الكريمة، بينما التفسير الموضوعي يطمح إلى أكثر من ذلك، يتطلع إلى ما هو أوسع من ذلك، يحاول أن يصل إلى مركب نظري قرآني، وهذا المركب النظري القرآني يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية»[١].

فهناك بَوْن شاسع بين المفكر الأصيل وحاطب الليل: فبصيرة الأول تهديه للاقتناص والاختيار الأمثل ومن ثم تمنحه قدرة التركيب النظري، بينما يبقى الثاني يكدح في عتمة لا يعرف ماذا يريد، فيكون نصيبه الزَبد فيذهب جفاء، وأما نتاج المفكر فيمكث في الأرض فينتفع به الناس.

إن سيادة النزعة التجزيئية على مسارات الفكر الإسلامي هيأ لحاكمية عقلية الصراع والتناحر التي أفرزت نتائج خطيرة ما زلنا نعيش نتائجها حتى اللحظة الراهنة، «إذ كان يكفي أن يجد هذا المفسر أو ذاك آية تبرر مذهبه لكي يعلن عنه ويجمع حوله الأنصار والأشياع، كما وقع في كثير من المسائل الكلامية كمسألة الجبر والتفويض والاختيار مثلاً، بينما كان بالإمكان تفادي كثير من هذه التناقضات لو أن المفسر التجزيئي خطا خطوة أخرى ولم يقتصر على هذا التجميع العددي»[٢].

فثمة فرق أساسي بين التكديس والتركيب: إذ أن أفضل نتيجة للعملية الأولى كومات متناثرة من الأفكار والجمل، بينما تنجز العملية الثانية بنائية متماسكة ذات معمار مشدود بعضه إلى بعض كبنائية الكون التي يحكمها النظم والترابط الوثيق.

---

(١) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ٣٤.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٣..

ج ـ منهج السيد ليس مغلقا ولا نهائيا:

يعتقد الباحث أنه لا يوجد في إطار الفكرية الإسلامية خاتم المفكرين أو المجتهدين، وبالتالي لا توجد قراءة خاتمة ولا اجتهاد كذلك. ومن مقتضيات هذا الإعتقاد القول بفتح ميدان الاجتهاد ليسمح بوجود القراءات المختلفة والاجتهادات المتعددة. فخاتمية الدين الإسلامي توجب إقامة حياة المسلمين على بُعدي التوحيد والتجديد، إذ لا وحي بعد الوحي الإسلامي يجدده أو ينسخه.

فالوحي الإسلامي اكتسب صفة الإطلاقية والأبدية من خاتميته. فالجمود والتقليد قد يوصلاننا إلى نتيجة غير صحيحة وهي القول بأن الوحي تاريخي ونسبي. ومعنى ذلك أننا ألغينا وظيفة الدين في الحياة، وهدمنا فلسفة الوحي والنبوة القائمة على إرشاد البشر إلى سواء السبيل، وقد نصل إلى نتيجة خطيرة وصل إليها الفكر الغربي الحديث بإعلانه موت الله أو استبعاده من التأثير في الساحة التاريخية. ويدعي بعضهم اليوم أن معنى خاتمية الدين ينطوي على أن البشر قد وصلوا إلى مرحلة من الكمال والبلوغ والرشد العقلي لم يعودوا معها بحاجة إلى مرشد وموجه من خارج حدود الإنسانية.

والحقيقة أن وصول البشرية لهذا البلوغ العقلي هو الذي أهّلها للتمتع بكتاب سماوي يمتاز بصفة الإطلاقية دون وجود نبوة مستمرة. ومن وجهة نظري أن رأي اولئك نابع من قصور في فهم رسالة الدين؛ فالرؤية الدينية التي تتعهد بالإجابة عن الأسئلة الكلية النهائية التي تصوغ رؤية الإنسان لنفسه وللحياة وللخالق لا تفقد دورها بالتقادم، لأنّ منشأها خالق الكون والإنسان. وقد حدد غاية خلقه بمفهوم الابتلاء ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ الملك، ٢.

فما معنى أن يُستثنى إنسان العصر الحديث من غاية الخلق، وكأنه موجود بعلة أخرى غير إلهية؟!

ولعل في أعمال السيد الصدر ـ رحمه الله ـ خير دليل على أن الإسلام كدين فيه الإمكانية الذاتية التي تدل على إطلاقيته، وفيه كحضارة الإمكانية الذاتية على التجديد والاستجابة لتحديات واستفهامات كل عصر. وأن أي جماعة مسلمة تتقاعس عن عملية الإجتهاد والتجديد تحكم على كيانها الاجتماعي بالجمود الذي يؤدي ضرورة إلى الموات والانسحاب من صناعة التاريخ. وها هو الصدر يقول بكل صراحة حينما يتحدث عن عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام:

«أما الحقيقة فهي: أن الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي، لما كانت متوقفة على الأحكام والمفاهيم، فهي انعكاس لاجتهاد معين، لأن تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقف عليها الصورة، نتيجة لاجتهاد خاص في فهم النصوص، وطريقة تنسيقها والجمع بينها. وما دامت الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي اجتهادية، فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية، لأن الخطأ في الاجتهاد ممكن. ولأجل ذلك من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين، أن يقدموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي في الإسلام، تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كل تلك الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي، لأنها تعبر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الإسلام وأقرها، ووضع لها مناهجها وقواعدها. وهكذا تكون الصورة إسلامية ما دامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعاً، بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام»[1].

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٨٣.

ويذهب السيد إلى آفاق أرحب فيقرر أن من حق المجتمع الإسلامي أن يختار الصيغة الاجتهادية التي يراها مناسبة «لأنها تعبر عن اجتهادات إسلامية مشروعة، تدور كلها في فلك الكتاب والسنة. ولأجل ذلك يصبح بالإمكان للمجتمع الإسلامي، أن يختارها في مجال التطبيق، من بين الصور الاجتهادية الكثيرة للشريعة، التي يجب عليه أن يختار واحدة منها»[1].

وبذلك يرفض السيد الصدر الواحدية على مستويين: مستوى التصور والاجتهاد، والمستوى الإجرائي للشريعة.

كما أن السيد حينما نظر «للتفسير الموضوعي للقرآن» مقدماً رؤية نقدية «للتفسير التجزيئي» لم يعتبر أن ما قدمه هو نهاية النهايات، بل أكّد على أنه مجرد خطوة إلى الامام، ليستمر بمنهجه المنفتح الذي التزم به منذ البدايات الأولى.

يقول: «فالتفسير الموضوعي في المقام هو أفضل الاتجاهين في التفسير، إلاّ أن هذا لا ينبغي أن يكون المقصود منه الاستغناء عن التفسير التجزيئي، هذه الأفضلية لا تعني استبدال اتجاه باتجاه، طرح التفسير التجزيئي رأساً والأخذ بالتفسير الموضوعي، وإنما إضافة اتجاه إلى اتجاه؛ لأن التفسير الموضوعي ليس إلاّ خطوة إلى الامام بالنسبة إلى التفسير التجزيئي، ولا معنى للاستغناء عن التفسير التجزيئي بالاتجاه الموضوعي»[2].

فكما نقد السيد الصدر من قبله وأعاد قراءته، فتح الباب على مصراعيه لغيره أن يعيد قراءته بعين النقد. وبذلك يكون قد صدق في انتمائه لمنهجه الذي آثفه على ثلاث أثافي:

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٤٠١.

(٢) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ٤٢.

النزعة التاريخية، الرؤية الكلية (فقه النظرية)، والانفتاحية. إنّ إنجاز الصدر في تأسيس الوعي المنهجي بالمقارنة مع قصر عمره وإنتاجه المبكر لجدير بكل إجلال واحترام؛ فقد كتب «فلسفتنا» وهو في السادسة والعشرين من عمره، و«اقتصادنا» وهو في الثامنة والعشرين. ولا أعرف ـ حسب اطلاعي ـ مفكراً إسلامياً معاصراً له ساهم بهذا النوع من التأسيس المنهجي في سن مبكرة وعمر قصير لم يتجاوز سبعة وأربعين عاماً (ولد السيد الصدر ١٩٣٢ م ـ واستشهد عام ١٩٨٠م). وسنقوم ـ بإذن الله ـ في المباحث اللاحقة بتتبع واستقصاء منهجه من خلال تراثه الثرّ ليثبت لنا عملياً مدى التزامه به من جهة، ومن جهة أخرى لنتيقن أن منهجه كان فاعلاً ومولداً أكثر بكثير من المناهج الأخرى الوافدة.

ثالثا ـ مفهوم «إسلامية المعرفة» عند السيد الصدر:

لم يكن السيد الصدر يتعاطى مع الإسلام كموضوع للبحث والدراسة، بل كان ينطلق منه كذات عقدية ومعرفية صالحة لقيادة البشرية، وإخراجها من ظلماتها إلى نوره، وفي ظل الأوضاع المتردية التي كانت ترزح تحتها أمته، نهض ليمارس عملية رد الاعتبار للأنا في مقابل الآخر؛ فقد كان يرى في الثقافة الغربية ثقافة غازية مستعمرة ترمي إلى الانقضاض على ثقافة الأمة الأصيلة. فمنذ «فلسفتنا» اللبنة الأولى في صرح مشروعه الثقافي تتجلى هذه الفكرة.

يقول «غزا العالم الإسلامي، منذ سقطت الدولة الإسلامية صريعة بأيدي المستعمرين، سيل جارف من الثقافات الغربية، القائمة على أسسهم الحضارية، ومفاهيمهم عن الكون، والحياة والمجتمع، فكانت تمد الاستعمار إمداداً فكرياً متواصلاً، في معركته التي خاضها للإجهاز على كيان الأمة، وسر أصالتها المتمثل في الإسلام... وكان لابد للإسلام أن يقول كلمته، في معترك هذا الصراع المرير، وكان لابد أن تكون الكلمة قوية عميقة، صريحة واضحة، كاملة شاملة، للكون، والحياة، والإنسان، والمجتمع، والدولة والنظام، ليتاح للأمة أن تعلن كلمة (الله) في المعترك، وتنادي بها، وتدعو العالم إليها، كما فعلت في فجر تاريخها العظيم»[1].

فهو يرى أن الأمة المنبتّة عن تاريخها لا حضارة أنجزت ولا ذاتاً أبقت. ولم يكن يعتقد بأن الاستقلال السياسي الصوري الذي حصلت عليه بلاد المسلمين هو الاستقلال المطلوب، بل لا معدى من إيصال الأمة إلى حالة الاستقلالية

---

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص٦.

والذاتية في صناعة الحياة. فـ «الأمة بحكم حساسيتها الناتجة عن عصر الاستعمار لا يمكن بناء نهضتها الحديثة إلا على أساس قاعدة أصيلة، ولا ترتبط في ذهن الأمة ببلاد المستعمرين أنفسهم... ، فإن شعور الأمة بأن الإسلام هو تعبيرها الذاتي وعنوان شخصيتها التاريخية ومفتاح أمجادها السابقة، يعتبر عاملاً ضخماً جداً لإنجاح المعركة ضد التخلف وفي سبيل التنمية، إذا استمدّ لها المنهج من الإسلام واتخذ من النظام الإسلامي إطاراً للانطلاق»[1].

وفي الحقيقة إن خطاب السيد الصدر لم يكن خطاباً تعبوياً تحريضياً ضد الغرب كما هو السائد في خطاب الحركيين الاسلاميين، بل كان منهجياً مؤسساً من خلال رؤية معرفية متكاملة فـ «بدأ بقراءة المذاهب والمناهج الغربية الوافدة، وتحليلها وتفكيكها ونقضها، وبالتالي رد الغرب إلى حدوده الطبيعية التي ولد فيها، وبيان أن منظومة معارفه هي نتاج بيئته وتاريخه الخاص، بما يكتنف هذا التاريخ من منعطفات، وما يتحكم به من مسار خاص، انحرف عن هدي السماء وارتكس في أوحال المادية، ودراسة فكره على أنه جزء منه، وأنه محكوم بتاريخه هذا وليس خارج التاريخ»[2].

فأنجز دراسات وافية في عملية حفره المعرفي في الخلفيات التاريخية ـ الدينية التي أوصلت الإنسان الأوروبي إلى النزوع الكامل نحو المادية، واعتباره أن الأرض هي البدء والمنتهى. فيقرر «أن الانسان الأوروبي ينظر إلى الأرض دائماً لا إلى السماء وحتى المسيحية ـ بوصفها الدين الذي آمن به هذا الإنسان

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٣.

(٢) عبدالجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص ٤٢.

مئات السنين ـ لم تستطع أن تتغلب على النزعة الأرضية في الإنسان الأوروبي، بل بدلاً عن أن ترفع نظره إلى السماء، استطاع هو أن يستنزل إله المسيحية من السماء إلى الأرض ويجسده في كائن أرضي. وليست المحاولات العلمية للتفتيش عن نسب الإنسان في فصائل الحيوان وتفسير إنسانيته على أساس التكييف الموضوعي من الأرض والبيئة التي يعيش فيها، أو المحاولات العلمية لتفسير الصرح الإنساني كله على أساس القوى المنتجة التي تمثّل (في) الأرض وما فيها من إمكانات، ليست هذه المحاولات إلا كمحاولة استنزال الإله إلى الارض، في مدلولها النفسي وارتباطها الأخلاقي بتلك النظرة العميقة، في نفس الإنسان الأوروبي إلى الأرض، وإن اختلفت تلك المحاولات في أساليبها وطابعها العلمي أو الاسطوري»[1].

في الواقع أن السيد الصدر مارس من خلال مشروعه عمليتين:

هدم وبناء، تخلية وتحلية: هدم ونقض لأسس المادية الغربية من خلال كتابيه «فلسفتنا» و«اقتصادنا» ومن ثم بناء لصرح المعرفة الإسلامية لبنةً لبنةً، فشرع بـ «فلسفتنا» وانتهى بـ «التفسير الموضوعي للقرآن». وقد صرّح بذلك في مقدمة كتابه «اقتصادنا».

يقول «إن فلسفتنا هي الحلقة الاولى من دراساتنا الإسلامية، بوصفها دراسة تعالج الصرح الإسلامي الشامخ، الصرح العقائدي للتوحيد، وتتلوها بعد ذلك الدراسات التي تتعلق بالبنيات الفوقية في ذلك الصرح الإسلامي، لتكتمل لنا في نهاية المطاف صورة ذهنية كاملة عن الإسلام، بوصفه عقيدة حية في الأعماق، ونظاماً كاملاً للحياة، ومنهجاً خاصاً في التربية والتفكير. قلنا هذا في

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٧.

مقدمة «فلسفتنا»، وكنا نقدّر أن يكون «مجتمعنا» هو الدراسة الثانية في بحوثنا، نتناول فيها أفكار الإسلام عن الإنسان وحياته الاجتماعية، وطريقته في تحليل المركّب الاجتماعي وتفسيره، لننتهي من ذلك إلى المرحلة الثالثة، إلى النظم الإسلامية للحياة التي تتصل بأفكار الإسلام الاجتماعية، وترتكز على صرحه العقائدي الثابت. ولكن شاءت رغبة القراء الملحة أن نؤجل «مجتمعنا»، ونبدأ بإصدار «اقتصادنا»، عجلة منهم في الاطلاع على دراسة مفصلة للاقتصاد الإسلامي: في فلسفته وأسسه وخطوطه وتعاليمه»[1].

ولكن لم يُكتب لكتاب «مجتمعنا» أن يرى النور. ويروي محمد رضا النعماني أن «أفكاره وهيكليته العامة كانت قد سجّلت كرؤوس نقاط ولم تتهيأ الظروف لكتابته»[2].

ومن هنا يتضح أن السيد لم يكن يفكر برد فعل مرحلي في مقابل ثقافة الآخر، بل أسس لاستجابة واعية تأسيسية تتكامل عبر مشروع معرفي إنطلاقاً من «الإسلامية». فهو وإن لم يستخدم مصطلح «إسلامية المعرفة» أو «أسلمة المعرفة» إلا أنه مارس هذين النشاطين المعرفيين من خلال حلقات مشروعه المعرفي. ولعل ضميره الـ «نا» الذي ألحقه بـ «فلسفتنا» و«اقتصادنا» يصلح كدليل جلي على انطلاقه من ذاتية الأمة أي: «إسلاميته»، ويعاضده المضمون الفكري الذي احتوته هذه العناوين.

وأكّد في «اقتصادنا» أن الاقتصاد الإسلامي ليس متحيزاً لأي من الاشتراكية أو الرأسمالية في صراعهما، بل هو قطب ثالث ذو موقف ورؤية

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٢٧.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٤٢.

مختلفين نابعين من ذاتيته، فلا مقاربة ولا مقارنة معهما. فـ «حين نبرز الوجه اللارأسمالي للاقتصاد الإسلامي، الذي يعرضه هذا الكتاب، ونؤكد على المفارقات بينه وبين المذهب الرأسمالي في الاقتصاد، لا نريد بذلك أن نمنح الاقتصاد الإسلامي طابعاً اشتراكياً، وندرجه في إطار المذاهب الاشتراكية، بوصفها النقيض للرأسمالية، لأن التناقض المستقطب القائم بين الرأسمالية والاشتراكية، يسمح بافتراض قطب ثالث في هذا التناقض، ويسمح للاقتصاد الاسلامي خاصة، أن يحتمل مركز القطب الثالث، إذا أثبت من الخصائص والملامح والسمات، ما يؤهله لهذا الاستقطاب في معترك التناقض. وإنما يسمح التناقض بدخول قطب ثالث إلى الميدان، لأن الاشتراكية ليست مجرد نفي للرأسمالية، حتى يكفي لكي تكون اشتراكيا أن ترفض الرأسمالية، وإنما هي مذهب إيجابي له أفكاره ومفاهيمه ونظرياته، وليس من الحتم أن تكون هذه الأفكار والمفاهيم والنظريات صواباً، إذا كانت الرأسمالية على خطأ، ولا أن يكون الإسلام اشتراكياً، إذا لم يكن رأسمالياً»(١).

ويرى السيد الصدر أن الإسلام سبّاق بالدعوة إلى التعاطي مع الواقع. سواء بوصفه ديناً أي من خلال القرآن الكريم، أو بوصفه حضارة من خلال إنجاز مفكريه، مثل محاولة ابن خلدون في التأسيس لعلم العمران البشري وعلم التاريخ. ولا يفوتنا أن الصدر نفسه مارس هذا النوع من التأسيس لهذين العلمين في رائعته «سنن التاريخ في القرآن الكريم». ويقرر في دراسته هذه «أنّ القرآن الكريم أول كتاب عرفه الإنسان أكّد على هذا المفهوم وكشف عنه وأصرّ عليه وقاوم بكل ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم، قاوم النظرة العفوية أو

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٤٠٦.

النظرة الغيبية الاستسلامية لتفسير الأحداث، الإنسان الاعتيادي كان يفسّر أحداث التاريخ بوصفها كومة متراكمة من الأحداث، يفسرها على أساس الصدفة تارة، وعلى أساس القضاء والقدر تارة أخرى، القرآن الكريم.. نبّه العقل البشري إلى أن هذه الساحة لها سننها ولها قوانينها، وأنه لكي تستطيع أن تكون إنساناً فاعلاً مؤثراً لابد لك أن تكتشف هذه السّنن، لابد لك أن تتعرف على هذه القوانين لكي تستطيع أن تتحكم فيها، وإلاّ تحكمت هي فيك وأنت مغمض العينين...

هذا الفتح القرآني الجليل هو الذي مهّد إلى تنبّه الفكر البشري بعد ذلك بقرون، إلى أن تجري محاولاتهم لفهم التاريخ فهماً علمياً. بعد نزول القرآن بثمانية قرون بدأت هذه المحاولات، بدأت على أيدي المسلمين أنفسهم، فقام ابن خلدون بمحاولة لدراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه، ثم بعد ذلك بأربعة قرون ـ على اقل تقدير ـ اتّجه الفكر الأوروبي في بدايات ما يُسمّى بعصر النهضة، بدأ لكي يجسّد هذا المفهوم، هذا المفهوم الذي ضيعه المسلمون، والذي لم يستطع المسلمون أن يتوغلوا إلى أعماقه... وقد تكون المادية التاريخية أشهر هذه المدارس وأوسعها تغلغلاً وأكثرها تأثيراً في التاريخ نفسه»[1].

ولأنه على قدر أهل العزم تأتي العزائم، كانت طموحاته لا تعرف الحدود والقيود، فأراد أن يصوغ جدلية بين القرآن والواقع حتى يُعالج من خلالها شتى الظاهرات الإنسانية. والتعاطي مع الظاهرة لا يتم من خلال التعامل مع مفرداتها كعناصر متناشزة، بل يتطلب البحث عن العلائق البينية لفهم قانونها.

---

(١) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ٦٧ ـ ٦٨.

بتعبير آخر يحتاج إلى «فقه النظرية». وها هو السيد يَحسِرُ عن مبتغاه من «التفسير الموضوعي»، ألا وهو الوصول إلى «نظرية قرآنية» عن مختلف الظاهرات الاجتماعية ويضرب أمثلة على ذلك: نظرية القرآن عن النبوة، نظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي، نظرية قرآنية عن سنن التاريخ، وهكذا عن السماوات والأرض.

ثم قدّم صياغة لمفهوم «الإسلامية» من خلال حديثه عن «خصائص وسمات الرسالة الإسلامية». فهو يعتقد أن ظاهرة الوحي تطورت وتكاملت عبر التاريخ بمعنى أنها تدرّجت في خطاب البشر حسب تدرُّج نمو استعدادهم العقلي والنفسي. ولعل واقعة ختم النبوة جعلت الرسالة الإسلامية محفوفة بكثير من الاستفهامات من قبيل: ما هو موقع ومصير الرسالات السماوية السابقة لها؟ كيف يمكن لنص تنزّل على بيئة ذات خصائص «حضارية» معينة، وفي زمن معين أن يكون مطلقاً وعالمياً؟ إذا كان الوحي قد تعامل مع البشر تدريجياً حسب تطورهم، فكيف لرسالة الإسلام أن تتعامل مع كل تطوّر محتمل في المستقبل؟ واستفهامات أخرى كثيرة تجعل العقل المسلم في حالة استفزاز مستمرة، وقلق معرفي دؤوب. فقبل وبعد الإجابة عن هذه الاستفهامات لابد من الانطلاق من مسألة أساسية ألا وهي «خصائص الرسالة الإسلامية» التي منحتها هذا المفهوم. ويقرر الصدر أهمها على النحو التالي:

(١ـ أن هذه الرسالة ظلت سليمة، ضمن النص القرآني، دون أن تتعرض لأي تحريف، بينما مُنيت الكتب السماوية السابقة بالتحريف، وأفرغت من محتواها، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾ الحجر: ٩.

٢ـ أن بقاء القرآن نصاً وروحاً، يعني أن نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم لم تفقد أهم وسيلة من وسائل إثباتها، لأن القرآن، وما يعبر عنه من

مبادئ الرسالة والشريعة، كان هو الدليل الاستقرائي على نبوّة محمد وكونه رسولاً، وهذا الدليل يستمر ما دام القرآن باقياً. وخلافاً لذلك النبوات التي يرتبط إثباتها بوقائع معينة، تحدث في لحظة وتنتهي، كإبراء الأكمة والأبرص، فإن هذه الوقائع لا يشهدها عادة إلا المعاصرون لها، وبمرور الزمن، وتراكم القرون، تفقد الواقعة شهودها الأوائل.

٣ـ أن هذه الرسالة جاءت شاملة، وعلى هذا الأساس استطاعت أن توازن بين تلك الجوانب المختلفة، وتوحّد أسسها، وتجمع في إطار صيغة كاملة بين الجامع، والجامعة، والمعمل، والحقل، ولم يعد الإنسان يعيش حالة الانشطار بين حياته الروحية، وحياته الدنيوية.

٤ـ أن هذه الرسالة هي الرسالة السماوية الوحيدة التي طُبِّقت على يد الرسول الذي جاء بها، وسجّلت في مجال التطبيق نجاحاً باهراً، واستطاعت أن تحوّل الشعارات التي أعلنتها إلى حقائق في الحياة اليومية للناس.

٥ـ أن هذه الرسالة بنزولها إلى مرحلة التطبيق دخلت التاريخ، وساهمت في صنعه، إذ كانت هي حجر الزاوية في عملية بناء أمة حملت تلك الرسالة، واستنارت بهداها، ولما كانت هذه الرسالة ربانية، وتمثل عطاء سماوياً للأرض، فوق منطق العوامل والمؤثرات المحسوسة، نتج عن ذلك ارتباط تاريخ هذه الأمة بعامل غيبي وأساس غير منظور، لا يخضع للحسابات المادية للتاريخ.

٦ـ أن النبي محمداً صلى الله عليه وآله وسلم الذي جاء بهذه الرسالة، تميز عن جميع الأنبياء الذين سبقوه، بتقديم رسالته بوصفها آخر أطروحة ربانية، وبهذا أعلن أن نبوته هي النبوة الخاتمة. وفكرة النبوة الخاتمة لها مدلولان:

أحدهما: سلبي، وهو المدلول الذي ينفي ظهور نبوة أخرى على المسرح.
والآخر: إيجابي وهو الذي يؤكد استمرار النبوة الخاتمة وامتدادها مع العصور.

وحينما نلاحظ المدلول السلبي للنبوة الخاتمة، نجد أن هذا المدلول قد انطبق على الواقع تماماً خلال الأربعة عشر قرناً التي تلت ظهور الإسلام، وسيظل منطبقاً على الواقع مهما امتد الزمن. غير أن عدم ظهور نبوة أخرى على مسرح التاريخ، ليس لأن النبوة تخلت عن دورها كأساس من أسس الحضارة الإنسانية، بل لأن النبوة الخاتمة جاءت بالرسالة الوريثة، لكل ما يعبر عنه تاريخ النبوات من رسالات، والمشتملة على كل ما في تلك النبوات والرسالات من قيم ثابتة، دون ما لابسها من قيم مرحلية، وبهذا كانت هي الرسالة المهيمنة القادرة على الاستمرار مع الزمن، وكل ما يحمل من عوامل التطور والتجديد. ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه﴾[1].المائدة:٤٨

إنّ الرسالة المحفوظة، الخاتمة، والوريثة لتراث النبوات السابقة، كان لابدّ لها أن تأخذ بعين الاعتبار في تعاملها مع البشرية قضية تطور العقلية العلمية الإنسانية، ونزعة التقصي والحفر المعرفي. ولذا لم يقدم النص الإلهي الخاتم صياغات نهائية للعلوم البشرية، بل وجّه العقل البشري نحو التعاطي العلمي مع الكون من خلال مفهوم التسخير حتى لا يتعامل مع الطبيعة تعاملاً استلابياً أو قهرياً صراعياً.

ولم يغفل السيد عن تحديد مفهوم العلم ومتى تكون قوانينه نسبية ـ بيئية ومتى تكون موضوعية صادقة في كل زمان ومكان. فعندما نظّر للاقتصاد الإسلامي أكد أنه ليس علماً بل هو مذهب. وجلّى الفرق بين المذهب والعلم. بـ «المذهب الاقتصادي للمجتمع عبارة عن: الطريقة التي يفضّل المجتمع اتباعها، في حياته الاقتصادية وحل مشاكلها العملية. وعلم الاقتصاد هو: العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها، وربط تلك الأحداث

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٥٩.

والظواهر بالأسباب والعوامل العامة التي تتحكم فيها»[1].

ويعتقد أن بعض القوانين الاقتصادية نسبية أي أن علميتها تصدق في إطار مذهبيتها «كما في قوانين العرض والطلب، أو قانون الأجور الحديدي للعمال؛ فإن أمثال هذه القوانين، إنما تصدق علمياً وتنطبق على الواقع الذي تفسّره، في مجتمع رأسمالي يطبق الرأسمالية المذهبية، فهي قوانين علمية ضمن إطار مذهبي معين، وليست علمية ولا صحيحة ضمن إطار آخر»[2]. فهذه الفئة من القوانين العلمية الاقتصادية متعلقة بإرادة الإنسان نفسه، فهي لا تكون فاعلة بمعزل عن وعي الإنسان، فهي ليست قوانين فيزيائية تعمل عملها دون تأثر بوعي الإنسان المتعاطي معها. وعليه فإن الصدر يعتبر الاقتصادين: الرأسمالي والاشتراكي مذهبين اقتصاديين وليسا علماً، وأن علم الاقتصاد في أوروبا وأمريكا نشأ وتطور بعد تطبيق هذه المذهبيات الاقتصادية.

ويقترح السيد نموذجاً للتقدم والتنمية ينسجم مع «المزاج النفسي» و«المركب الحضاري» للأمة الإسلامية. لأن «الإسلام هو طريق الخلاص، والنظام الإسلامي هو الإطار الطبيعي الذي يجب أن تحقق حياتها وتفجر طاقاتها ضمنه وتُنشئ كيانها على أساسه»[3].

فالإسلام كعامل حاسم في تشكيل البعدين النفسي والعقلي للأمة هو المنهج الوحيد القادر على تحفيز فاعلية الإنسان المسلم و«لا يمكن للتنمية الاقتصادية والمعركة ضد التخلف، أن تؤدي دورها المطلوب إلاّ إذا اكتسبت إطاراً يستطيع أن

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٤٩.

(٢) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٥٩.

(٣) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٠.

يدمج الأمة ضمنه وقامت على أساس يتفاعل معها؛ فحركة الأمة كلها شرط أساسي لإنجاح أي تنمية وأي معركة شاملة ضد التخلف، لأن حركتها تعبير عن نموها وإرادتها وانطلاق مواهبها الداخلية، وحيث لا تنمو الأمة لا يمكن أن تمارس عملية تنمية، فالتنمية للثروة الخارجية والنمو الداخلي للأمة يجب أن يسيرا في خط واحد»[1].

«فالمزاج النفسي» كعامل مؤثر في التنمية ينتمي إلى عالم الإنسان الجواني وما يعنيه من اكتناز للصور والنماذج والمعلومات والرموز التي تكون محمّلة بأحمال من الدلالات التي يصعب فك شفراتها بواسطة رصد السلوكات البرانية واعتبارها هي المبتدأ والخبر في الشخصية الإنسانية. ولعل في هذا ما يسوّغ الدعوة إلى «إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية» كونها تدرس الإنسان، وتضطلع بمهمة الإجابة عن الأسئلة الكلية النهائية من مثل: ما هو الإنسان؟ وما العناصر المكونة له؟ ما هي علاقة عقله بالواقع؟ ما الهدف من وجوده؟ وهذه السلوكيات الجوانية لا يمكن الوصول إليها من خلال الوصف «الموضوعي»، بل يسعى العقل الإنساني لإدراكها من خلال الحدس والتخمين والتعاطف والتخيل والتركيب العقلي والمقاربات الذهنية.

يتجلى مما سبق أن السيد الصدر يحدّد خطوات أربعة لظهور وتبلور «علوم إنسانية واجتماعية إسلامية» نوردها فيما يلي:

١ـ اكتشاف المذهب الإسلامي في كل حقل من حقول الحياة الإنسانية كالاقتصاد، السياسة، العلاقات الاجتماعية، و...

٢ـ بناء حياة إسلامية مؤسّسة على هذه المذهبية مع احترام اختلاف آراء

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٠.

المجتهدين في صياغة هذه المذهبية، واحترام حق الأمة في اختيار ما تراه مناسباً من بين تلك الاجتهادات.

٣ـ انسجام الصياغة النظرية لهذه المذهبية، وكذا الأمر في عملية تطبيقها،مع المزاج النفسي للأمة. حيث يعدّ هذا الشرط ضروريا، إذ في حال قيام مجتمعات إسلامية على رؤى مشوّهة، أو تطبيق ممسوخ، أو على مذهبية لا يُراعى فيها المزاج النفسي للأمة، فإنّ الأرضية تكون مهيأة لتبلر علوم إنسانية من خلال ثقافات وافدة غريبة عن الرؤية الكونية للأمة. وتأسيساً عليه تكون العمليات السابقة عمليات شوهاء لم تحقق الهدف المطلوب من إنجازها، وتبقى الأمة تكرر نفسها وتراوح مكانها.

٤ـ بعد نجاح الخطوات الثلاثة السابقة، وتبلور شبكة من السلوكيات الاجتماعية التي تشكّل بدورها ظاهرات مجتمعية، في هذه الحالة لابد أن تقوم محاولات لتفسيرها، وشيئاً فشيئاً تتكامل تلك المحاولات لتتخذ شكل العلوم. وكلما كانت القدرة التفسيرية لهذه العلوم قوية تكون صدقيتها عالية. وفي هذا الصدد لابد من التذكير بأن المجتمع المسلم لا يعيش في جزيرة معزولة عن بقية مجتمعات العالم، فالمذهبية الإسلامية تبتغي تغيير واقعها الذاتي، وتريد أن تنشر نورها في بقية أصقاع الأرض وهذا الأمر يتطلب انفتاحاً ومرونة عالية تنسجم مع «إطلاقية» و«خاتمية» الإسلام، وكلما نجحت في تلبّس هاتين الخاصيتين كلما كانت محط قبول عند الآخرين، وكلما تخلت عنهما لجأت إلى السلوك الطغياني، والبست مذهبيتها ثوب العلمية كما حصل في الغرب. ﴿إن الإنسان ليطغى • أن رآه استغنى﴾ العلق ٦ ـ ٧.

فالعلوم الإنسانية والاجتماعية الإسلامية لا معدى لها أن تكون ذات قدرة تفسيرية عالية تصلح لتفسير ظاهراتها وظاهرات غيرها بشكل يتحلّى بالدقة والأمانة. أي تفسير كل ظاهرة من خلال منطقها الداخلي.

ولم يبق شك أن السيد الصدر كان مبتغاه «الإسلامية»: «إسلامية الصياغة النظرية للمذهبية الاجتماعية»، «إسلامية المجتمع» ومن ثم «إسلامية العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية». ولم يمارس «الأسلمة» كنشاط معرفي إلا في أطروحته «البنك اللاربوي في الإسلام» التي ألّفها بناءً على طلب «بيت التمول الكويتي». وقد حدّد موقفه من هذه الأطروحة، مرسماً الحدود بين «الإسلامية» و«الأسلمة» بشكل شفاف، فيقرر:

«أود لدى محاولة التخطيط لأطروحة البنك اللاربوي أن أشير إلى نقطة أساسية في هذه المحاولة، وهي: أننا يجب أن نميّز بصورة جوهرية بين الموقفين التاليين:

ألف ـ موقف من يريد أن يخطط لبنك ضمن تخطيط شامل للمجتمع، أي بعد أن يكون قد تسلم زمام القيادة الشاملة لكل مرافق المجتمع، فهو يضع للبنك أطروحته الإسلامية كجزء من صورة إسلامية كاملة وشاملة للمجتمع كله.

ب ـ وموقف من يريد أن يخطط لإنشاء بنك لاربوي بصورة مستقلة عن سائر جوانب المجتمع، أي مع افتراض استمرار الواقع الفاسد والإطار الاجتماعي اللاإسلامي للمجتمع، وبقاء المؤسسات الربوية الأخرى من بنوك وغيرها، وتفشي النظام الرأسمالي مضموناً وروحاً في الحياة الاقتصادية والحياة الفكرية والخلقية للناس»[1].

بقي أن نقول ان الصدر ـ رحمه الله ـ أحرز قصب السّبق في الدعوة إلى «إسلامية المعرفة» وممارستها كنشاط معرفي، ويتجلى ذلك من خلال إنتاجه المبكر في هذا الحقل في أوائل الستينيات.

---

(١) محمد باقر الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام، ص ٥.

رابعا: إنجازات السيد الصدر في حقل «إسلامية المعرفة»

سنستعرض في ما يلي أهم إنجازات السيد التي تبلّرت عبر مشروع معرفي ظل يتطور ويتكامل بشكل منهجي منفتح ومتجدّد، حتى لاقى صاحبنا وجه ربه وبعض جوانب مشروعه تتلجلج في صدره، علّه يعقبه تلامذة خلّص، أو مثقفون واعون من أبناء جلدته يكملون مشروعه بناء على ما أنجز، متسلّحين بعقلية الاستيعاب والتجاوز التي تتطلب النقد البنّاء، والإيمان بالتراكمية في الإنجاز المعرفي حتى لا تؤول جهود المفكرين إلى الصفر أو يشرع أقرانهم منه. وسنتناول إنجازه على ثلاثة مستويات: المستوى الفلسفي والمنطقي، مستوى المذهبية الإسلامية «الاقتصاد الإسلامي» وصياغته لمنهجية معرفية قرآنية «التفسير الموضوعي للقرآن الكريم».

أ ـ من «فلسفتنا» إلى «الأسس المنطقية للاستقراء»

كانت النزعة العقائدية هي التي تحكم دافع السيد في تأليفه هذين الكتابين، ولعل نظرة فاحصة في عنوانيهما تؤكد ذلك: فعَنْوَن كتابه الأول بـ «فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية). أما الثاني فعَنْوَنه بـ «الأسس المنطقية للاستقراء: دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله». ولكن للأسف الشديد ظل كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» مجهولاً ولم يحظ بالأهمية اللائقة، بينما اشتهر كتابه الأول وتُرجِم إلى عدة لغات. وقد كان ـ رحمه الله ـ في كتابه الأول من أنصار المذهب العقلي في التفكير. وصرح بذلك في مقدمة الكتاب محدداً مسؤولية البحث في القسم الأول منه «نظرية المعرفة» بما

يملك من معارف ضرورية فوق التجربة، هو المقياس الأول في التفكير البشري، ولا يمكن أن توجد فكرة فلسفية، أو علمية دون إخضاعها لهذا المقياس العام، وحتى التجربة التي يزعم التجريبيون أنها المقياس الأول، ليست في الحقيقة إلا أداة لتطبيق المقياس العقلي، ولا غنى للنظرية التجريبية عن المنطق العقلي»[1]. بينما نحا منحى آخر في «الأسس المنطقية للاستقراء» رام من خلاله تقديم مذهب خاص به، متميزا بذلك عن المنطق الأرسطي، وعن أتباع المنطق الحديث من الوضعية وغيرها. يقول: «ونحن في هذا الكتاب إذ نحاول إعادة بناء نظرية المعرفة على أساس معين، ودراسة نقاطها الأساسية في ضوء يختلف عما تقدم في كتاب فلسفتنا سوف نتخذ من دراسة الدليل الاستقرائي ومعالجة تلك الثغرة فيه أساساً لمحاولتنا هذه»[2].

ومع أن الصدر كان في «فلسفتنا» فيلسوفاً تقليدياً يؤمن بالمذهب العقلي إلا أنه لم يستسلم تماماً للسلوك المنهجي المتّبع في البحوث الفلسفية والذي ينقسم إلى ثلاثة أقسام: نظرية المعرفة، نظرية الوجود، والقيم والمعايير الإنسانية. فقد بدأ كتابه ببحث «المسألة الاجتماعية» التي تتلخص في محاولة إعطاء أصدق إجابة عن السؤال الآتي: ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية»[3]؟ أي أنه اكتفى ببحثين فلسفيين مجردين هما: نظرية المعرفة، والمفهوم الفلسفي للعالم (الوجود) وقد بيّن أن هدفه الأساسي من هذا البحث هو تحديد منهج الكتاب في مسألة نظرية المعرفة لأن البحث في مسألة الوجود يتوقف عليها. مبتغياً من ذلك نقض المنطق الديالكتيكي والانتصار للمنطق العقلي

---

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ١١.

(٢) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٧ ـ ٨.

(٣) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ص ١١.

«بالتدليل على أن المعرفة، إنما يمكن التسليم لها بقيمة على أساس المنطق العقلي لا المنطق الديالكتيكي الذي يعجز عن إيجاد قيمة صحيحة للمعرفة»[1].

أما عن القيمة الفكرية لكتاب (فلسفتنا) فتتلخص في اكتشاف تهافت المرتكزات المادية للفكر الغربي الحديث، وتفنيد التصور الذي قدمه هذا الفكر عن الكون والإنسان والتاريخ، ونقض دعوى «العلمية» في بعض الفلسفات الأوروبية الحديثة «المادية الديالكتيكية». وبذلك سلّح جيلاً من المثقفين المسلمين في عقدي الستينيات والسبعينيات بسلاح فعال في مواجهة التيار الماركسي في العالم الإسلامي مواجهةً فكرية عميقة بعيدة عن الفكر التعبوي الذي وسم خطاب الإسلاميين في تلك المرحلة.

إنّ النقلة النوعية في «الأسس المنطقية للاستقراء» تدل على أصالة هذا المفكر الذي ذاب في مفهوم «عالمية» الإسلام فأخذ يبحث وينقّب عن «أساس منطقي مشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله». وفي الواقع فإن أطروحته هذه «وإن لم تكن تأسيسية في دائرة الفكر العالمي، غير أنها تأسيسية في دائرة فكرنا نحن المسلمين. فالدراسات الاستقرائية خطت خطوات واسعة في الفكر العالمي المعاصر، لكن الفاتح لهذا الميدان في دائرة الفكر الإسلامي هو السيد محمد باقر الصدر بلا جدال. إذ أن جلّ الدراسات التي تناولت النهج الاستقرائي في عالمنا الإسلامي لا ترقى في أفضل الأحوال إلا إلى مستوى المحاكاة والتقليد لمدارس الفكر الغربي»[2].

---

(١) محمد باقر الصدر. المصدر السابق، ص ٧.

(٢) السيد عمار أبو رغيف، التأسيس في فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر، مجلة قضايا اسلامية، ع ٢، ص ٣١.

والعجيب أن هذه الأطروحة ما زالت مهملة، وأعتقد أن السبب الرئيسي لذلك أنها فكر جاد يتطلب طاقات عقلية، ومتابعة علمية لآخر إنجازات العقل البشري في هذا الحقل. وأول من تناول هذه الدراسة بالنقد والتحليل هو المفكر الإيراني «عبدالكريم سروش»، إذ نشر مقالة في مجلة «نشر دانش» في عددها الثالث عام ١٩٨٣م. وقد ناقش السيد عمار أبو رغيف مقالة «سروش» هذه خلال كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش». الذي نشره لأول مرة عام ١٩٨٩ م. ولم يُشِر السيد أبو رغيف أو يناقش دراسة أخرى تناولت «الأسس المنطقية للاستقراء» بالنقد والتحليل أيضاً ألا وهي دراسة المفكر العراقي يحيى محمد المعنونة بـ «الأسس المنطقية للاستقراء بحث وتعليق» التي نشرت للمرة الأولى عام ١٩٨٥م.

يطلق السيد الصدر على المذهب الذي اتبعه في «الأسس المنطقية للاستقراء» المذهب الذاتي في المعرفة ويعرفه على النحو التالي: «نريد بالمذهب الذاتي للمعرفة: اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة، يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي والمذهب التجريبي»[1].

وحول منهج «المذهب الذاتي» في تفسير نمو المعرفة البشرية، يقول: «إن في الفكر طريقتين لنمو المعرفة، إحداهما: التوالد الموضوعي، والأخرى: التوالد الذاتي. ويعتقد المذهب الذاتي بأن الجزء الأكبر من معرفتنا فبالإمكان تفسيره على أساس التوالد الذاتي... والتوالد الموضوعي يعني أنه متى ما وُجد تلازم بين قضية أو مجموعة من القضايا وقضية أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها. فمعرفتنا بـ أن «خالداً

---

(١) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ١٢٣.

إنسان، وأن كل إنسان فانٍ» تتولد منها معرفة بـ «أن خالداً فانٍ». وهذا التوالد موضوعي، لأنه نابع عن التلازم بين الجانب الموضوعي من المعرفة المولدة والجانب الموضوعي من المعرفة المتولدة. وهذا التوالد الموضوعي هو الأساس في كل استنتاج يقوم على القياس الأرسطي، لأن النتيجة في القياس دائماً ملازمة للمقومات التي يتكون منها القياس، فتنشأ معرفتنا بالنتيجة من معرفتنا بالمقدمات على أساس التوالد الموضوعي، والتلازم بين القضايا المستدل بعضها على البعض الآخر بصورة قياسية.

والتوالد الذاتي يعني: أن بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولَد علم على أساس معرفة أخرى، دون أي تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنما يقوم التوالد على أساس التلازم بين نفس المعرفتين. فبينما كان المبرر لنشوء معرفة من معرفة أخرى في حالات التوالد الموضوعي هو التلازم بين الجانبين الموضوعيين للمعرفة، وكان التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين، نجد في حالات التوالد الذاتي: أن المبرر لنشوء معرفة من معرفة أخرى هو التلازم بين الجانبين الذاتيين للمعرفة، وأن هذا التلازم ليس تابعاً للتلازم بين الجانبين الموضوعيين»[1].

ولا يتسع المجال في هذا العرض للتفصيل كثيراً، فالمسألة لها تعرجاتها الشاقة، وتشعباتها المتعددة، ولذا سنكتفي بعرض خطوات المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، ومن ثم نقوم في الفصل اللاحق بعرض تطبيقاته، ويرى الصدر أن الدليل الاستقرائي الذي اتخذه منهجاً دليل فطري يمكن ضرب الأمثلة عليه من الحياة الاعتيادية للناس. ويمكن تلخيص خطوات

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

المنهج على النحو التالي:

«١ـ نواجه في مجال الحس والتجربة ظواهر عديدة.

٢ـ ننتقل بعد ملاحظتها وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها، والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضية صالحة لتفسير تلك الظواهر وتبريرها جميعاً، ونقصد بكونها صالحة لتفسير تلك الظواهر، أنها إذا كانت ثابتة في الواقع، فهي تستبطن أو تتناسب مع وجود جميع تلك الظواهر التي هي موجودة فعلاً.

٣ـ نلاحظ أن هذه الفرضية إذا لم تكن صحيحة وثابتة في الواقع، ففرصة تواجد تلك الظواهر كلها مجتمعة ضئيلة جداً، بمعنى أنه على افتراض عدم صحة الفرضية، تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً إلى احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقل ضئيلة جداً، كواحد في المائة أو واحد في الألف وهكذا.

٤ـ نستخلص من ذلك، أن الفرضية صادقة، ويكون دليلنا على صدقها، وجود تلك الظواهر التي أحسسنا وجودها في الخطوة الأولى.

٥ـ أن درجة إثبات تلك الظواهر للفرضية المطروحة في الخطوة الثانية، تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى احتمال عدمها (نقصد باحتمال عدمها، احتمال عدمها أو عدم واحد منها على الأقل) على افتراض كذب الفرضية، فكلما كانت هذه النسبة أقل كانت درجة الإثبات أكبر، حتى تبلغ في حالات اعتيادية كثيرة إلى درجة اليقين الكامل بصحة الفرضية»[1].

وبذلك يكون السيد الصدر حطّم صنمية أرسطو في شرقنا، فالمنطق الأرسطي ما زال مهيمناً في جامعات العالم الإسلامي وفي الحوزات العلمية.

---

(١) محمد باقر الصدر، موجز في أصول الدين، ص ١٢٠.

ولكن مرة أخرى نقول للأسف الشديد ما زال هذا الكتاب غائباً أو مغيّباً رغم أنه يمثل أوج نضوج التفكير الفلسفي عند السيد الصدر الذي استطاع من خلاله أن يثبت أن ثمة أساساً منطقياً مشتركاً للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله؛ أي أن الفصل بين العلم والدين ينطوي على خطأ منهجي من وجهة النظر المنطقية للاستقراء.

وفي الحقيقة أنه دفع بالعقل العلمي البشري خطوة إلى الأمام نحو إعمال الدليل الاستقرائي في الوصول إلى الخالق الواحد المدبر الحكيم الناظم لهذا الكون. وقد قرر في خاتمة كتابه أن هذه الدراسة تبرهن «على حقيقة في غاية الأهمية من الناحية العقائدية، وهي الهدف الحقيقي الذي توخينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة. وهذه الحقيقة هي أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدّة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم، عن طريق ما يتصف به من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال ـ كأي استدلال علمي آخر ـ استقرائي بطبيعته. وتطبيق للطريقة العامة التي حددناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه ... وهكذا نبرهن على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن ـ من وجهة النظر المنطقية للاستقراء ـ الفصل بينهما»[1].

ويؤكد السيد أن الدليل الاستقرائي أقرب إلى الفهم البشري العام، ويخاطب في الإنسان وجدانه وعقله، كما أنه منسجم مع تقدم البشرية في بناء معرفتها على اساس العلم والتجربة. وهو أكثر استدلال عُني به القرآن وركّز

---

(١) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٤٦٩.

عليه من غيره من الاستدلالات. لأن «الدليل التجريبي على وجود الله ـ الذي يضع هذا الكتاب أساسه المنطقي ـ أقرب إلى الفهم البشري العام، وأقدر على ملء وجدان الإنسان ـ أي إنسان ـ وعقله بالإيمان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم. **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾** فصلت،٥٣»[1].

ولا يتوهم واهم أن السيد قد تناقض مع نفسه عندما انتقل هذه النقلة النوعية من «فلسفتنا» إلى «الأسس المنطقية للاستقراء» بل يجب دراسة ذلك في الإطار التاريخي حتى نتبين نوعية هذا التحول الذي يدلل على أن منهجه كان منفتحاً أي ليس مغلقاً ولا نهائياً، بل يعتقد الباحث أن يد الغدر لو أمهلته لراجع معظم ما كتب، وهذا هو ديدنه الذي عزّ نظيره بين مفكرينا في العالم الإسلامي. فسنّة النقد الذاتي لم تستطع ـ حتى الآن ـ أن تجد الموقع المناسب في عقول ونفوس أبناء جلدتنا، مع أننا نقرأ في القرآن الكريم **﴿لا أقسم بالنفس اللوامة﴾** القيامة /٢، لكننا نمر عليها مرور الكرام.

ب ـ المذهبية الإسلامية (الإقتصاد الإسلامي):

يعدّ اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام من وجهة نظر السيد الصدر الخطوة الأولى على طريق بناء مجتمع يتبنّاها ويطبقها. حتى تستأنف الأمة مسيرتها الحضارية. إلاّ أنّه علت أصوات في بلاد المسلمين تزعم ألاّ دخل للإسلام بالاقتصاد؛ فالاقتصاد علم إنساني له قوانينه لا يفرق بين مسلم

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٤٧٠.

وغيره كعلم الفيزياء والكيمياء، ولا يخضع لقوانين أخلاقية أومواعظ وإرشادات.

وقبل حديثنا عن نتاج السيد في هذا المضمار، نود أن نهمس في آذان بني جلدتنا من العلمانيين بحديث مقتضب كان قد صرح به «رونالد سترو مبرج» المؤرخ الفلسفي المعروف، يقول: «وقد يذهب الاقتصاديون الحديثون والمتزمتون علماً، إذ يعرفون بأن علمهم قد تفرّع عن علم الأخلاق، ولكن هذا الأمر هو تأكيد لحقيقة ذات مغزى عميق. «فآدم سميث» هو أعظم جميع المنظرين الاقتصاديين في القرن الثامن عشر، وكان بروفسوراً في الفلسفة الأخلاقية، وقد وضع قبل تأليفه لكتابه الشهير «ثروة الأمم» مبحثاً في العواطف الأخلاقية، وذلك في عام ١٧٥٩م»[١].

وقد بحث الصدر مقولة هؤلاء القوم، وبيّن أنهم وقعوا في خلط بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد، فظنوا أن مقولة الاقتصاد الإسلامي تصادر الإنجاز البشري في تشييده لعلم الاقتصاد، وظنوا أيضاً أن هذه المقولة تعني الإدعاء بأسبقية الإسلام بتقديم علم اقتصاد أو فكر اقتصادي، ولمّا كان هذا الشيء غير موجود أصرّوا على زعمهم. وكان «يمكن لهؤلاء أن يتنازلوا عن تأكيدهم على عدم وجود اقتصاد إسلامي إذا عرفوا بوضوح، الفرق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد أو ما يسمّى بالاقتصاد السياسي، وعرفوا: أن الاقتصاد السياسي مذهب وليس علماً.

فالمذهب الاقتصادي يشمل كل قاعدة أساسية في الحياة الاقتصادية، تتصل بفكرة: العدالة الاجتماعية. والعلم يشمل كل نظرية تفسّر واقعاً من الحياة

---

(١) محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ص ٢٣٠.

الاقتصادية، بصورة منفصلة عن فكرة مسبقة أو مثل أعلى للعدالة... نعرف من ذلك كله: أن وظيفة المذهب الاقتصادي هي وضع حلول لمشاكل الحياة الاقتصادية، ترتبط بفكرته ومثله في العدالة. وإذا أضفنا إلى هذه الحقيقة: أن تعبيري «الحلال» و«الحرام» في الإسلام، تجسيدان للقيم والمثل التي يؤمن بها الإسلام، من الطبيعي أن ننتهي من ذلك إلى اليقين بوجود اقتصاد مذهبي إسلامي»[1].

فكون المذهب الاقتصادي يرتبط بفكرة العدالة الاجتماعية، وهي قيمة ذات جانب معياري أخلاقي، و«ليست علمية، ولا أمراً حسياً قابلاً للقياس والملاحظة أو خاضعاً للتجربة بالوسائل العلمية، وإنما العدالة تقدير وتقويم خُلُقي»[2]. أضف إلى ذلك أن الإسلام يطرح مسألة «الحلال، والحرام» كمسألة معيارية أخلاقية. الا يحق بعد ذلك للمسلمين أن يدّعوا أن إسلامهم له مذهب اقتصادي خاص؟ أليست دعوى «نسبية المعرفة» دعوى علمانيي الغرب ومقلديهم من بني جلدتنا! فلم الإصرار على طرح المعرفة الغربية وكأنها ليست كذلك! ولم الإلحاح على أن المسلمين لا نجاة لهم إلا بتقليد تلك المعرفة ومناهجها! الم يزعم علم الإناسة (Anthropopogy) الغربي أن الإنسان كائن (أنثروبولوجي) فلم يراد للمسلم أن ينسى (أنثروبولوجيته) وينعم بها الآخرون، يصدق عليهم قول الشاعر:

حرامٌ على بلابله الدَّوْحُ حلالٌ للطير من كل جنسِ

أو لم يُثبت علم الهرمنيوطيقا (Hermeneutic) الغربي أن كل نظام معرفي

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٤.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٦٥.

له قبليات معرفية، بمعنى أن (طعام زيدٍ قد يكون سُمّاً لعمرو)؟

بدأ السيد الصدر كتابه بعرض للاقتصادين الاشتراكي والرأسمالي وبعد أن أتم عملية التفكيك المعرفي لكليهما مؤكداً أن كليهما لا يصلحان كنظام اقتصادي للبشرية بحكم انطلاقهما من منطلق خاطئ. ثم عرض الاقتصاد الإسلامي بخطوطه العامة، وعملية اكتشاف المذهب، ثم طبق ذلك على أحكام الاقتصاد الإسلامي من خلال مسألتي التوزيع والإنتاج.

١ـ عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي

أـ العلاقة بين المذهب والقانون:

كما أن السيد الصدر يفرّق بين المذهب والعلم كذلك يفرق بين المذهب الاقتصادي والقانون المدني وتشريعاته المستمدّة من ذلك المذهب. «وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن يعتبر المذهب الاقتصادي لمجتمع، نفس قانونه المدني. فالرأسمالية ـ مثلاً ـ بوصفها المذهب الاقتصادي لدول كثيرة في العالم، ليست هي نفس القوانين المدنية في تلك الدول، ولذا قد تختلف دولتان رأسماليتان في تشريعاتهما القانونية، تبعاً لاتجاهات رومانية وجرمانية ـ مثلاً ـ مختلفة في التشريع، بالرغم من وحدة المذهب الاقتصادي فيهما»[1].

فالمذهب الاقتصادي، يشكل قاعدة لبناء فوقي من القانون، وبطبيعة الحال فإن المذهب يشكل بناءً علوياً لقاعدة يرتكز عليها «فإن البناء النظري الكامل للمجتمع يقوم على أساس نظرة عامة، ويضم طوابق متعددة يرتكز بعضها على بعض، ويعتبر كل طابق متقدم أساساً وقاعدة للطابق العلوي المشاد عليه؛

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٦٥.

فالمذهب والقانون طابقان من البناء النظري، والقانون هو الطابق العلوي منهما الذي يتكيف وفقاً للمذهب، ويتحدد في ضوء النظريات والمفاهيم الأساسية التي يعبر عنها ذلك المذهب»[1]. فالمجتمع يتشكل من شبكة من المفاهيم والنظريات والعلاقات البينية، ولا يصح التعامل مع أي مفردة من مفرداته بصورة منبتّة عن بقية تلك المفردات، بل لابد من النظر إليها من خلال رؤية كلية، وكذلك من خلال الروح العامة التي تشعّ في أجزاء هذا الكل.

ب ـ عملية اكتشاف وعملية تكوين:

تتحدد مهمة المفكر المسلم بإعادة اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام عبر إعادة قراءة ومحاكمة الفكر الاقتصادي الموروث، بمعنى تحرير التراث الفكري الاقتصادي الإسلامي مما لحق به من تأثير الثقافات غير الإسلامية، أو تطبيقات التجارب غير الأمينة، أو ما كان مستقىً من ظروف موضوعية معينة، ومن ثم إعادة صياغة هذا الموروث من خلال الإطار المرجعي القرآني والتطبيقات النبوية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن بعض هذه التطبيقات خاضعة لشروط تاريخية معينة، ومارسها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بوصفه حاكماً وليس نبياً. «فالمفكر الإسلامي أمام اقتصاد منجز تم وضعه، وهو مدعو إلى تمييزه بوجهه الحقيقي، وتحديده بهيكله العام، والكشف عن قواعده الفكرية. وإبرازه بملامحه الأصيلة، ونفض غبار التاريخ عنها، والتغلب بقدر الإمكان على كثافة الزمن المتراكم، والمسافات التاريخية الطويلة، وإيحاءات التجارب غير الأمينة، التي مارست ـ ولو اسمياً ـ عملية تطبيق الإسلام،

---

(١) محمد باقر الصدر، محمد باقر الصدر. المصدر السابق، ص ٣٧٦.

والتحرر من أطر الثقافات غير الإسلامية، التي تتحكم في فهم الأشياء، وفقاً لطبيعتها واتجاهها في التفكير. إن محاولة التغلب على كل هذه الصعاب، واجتيازها للوصول إلى اقتصاد إسلامي مذهبي، هي وظيفة المفكر الإسلامي. وعلى هذا الأساس يمكن القول: بأن العملية التي نمارسها هي عملية اكتشاف. وعلى العكس من ذلك المفكرون المذهبيون، الذين بشّروا بمذاهبهم الرأسمالية والاشتراكية، فإنهم يمارسون عملية تكوين المذهب وابداعه»[1].

ج ـ النظام المالي كالقانون المدني:

يتحكم بالنظام المالي في علاقته بالمذهب المحدّد أياه الذي يحكم علاقة القانون المدني بالمذهب الاقتصادي، أي أنه يمثل «أحد الأبنية العلوية للمذهب الاقتصادي، التي تعكس ملامحه وتتكيف بمقتضياته. فكما يمكن الاستفادة في عملية الاكتشاف من إشعاعات المذهب المنعكسة على القانون المدني، كذلك يمكن الاستفادة من إشعاعات مذهبية مماثلة في النظام المالي»[2].

ويوضح الصدر طبيعة هذه العلاقة من خلال إيراد مصداقين من نظام الضريبة كأحد أوجه المالية العامة للمجتمع الإسلامي، يقول «فإن الضريبة التي يشرعها الإسلام لحماية التوازن ـ كالزكاة مثلاً ـ تدخل في عملية الاكتشاف، دون ضريبة الجهاد التي يأمر به الإسلام لتمويل جيش المجاهدين، فإنها تتصل بدور الدعوة في الدولة الإسلامية، لا بالمذهب الاقتصادي في الإسلام»[3].

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٧٠.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٧٢.

(٣) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٧٥.

د ـ عملية التركيب بين الأحكام

حين يتعاطى المفكر المسلم مع مجموعة من الأحكام الإسلامية، فلا معدى له أن يبحث عن الناظم بينها من جهة، ومن جهة أخرى أن يستخلص منها مذهباً في الحقل الذي تختص به، وهذا ما يطلق عليه العملية المنهجية المعرفية التي تتقوّم بعقلية الإدراك المنهجي. ويقابلها العقلية التبعيضية أو التجزيئية في التعامل مع الأحكام التي تتقوّم بالعقلية الفقهية الفتوائية. وتنسجم هذه الطريقة «مع بحث على مستوى القانون المدني في أحكام الشريعة، فإنّ هذا المستوى يسمح بعرض المفردات مستقلة بعضها عن بعض، لأن دراسة أحكام الشريعة في مستوى القانون المدني، لا تتخطى المجالات التفصيلية لتلك الأحكام...

وأما حين يكون درسنا لتلك الأحكام وعرضنا لها جزءاً من عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي، فلا يجدي عرض المفردات فحسب لاكتشاف المذهب ـ وإن اكتفت بحوث كثير من الإسلاميين بهذا القدر ـ بل يتحتم علينا أن ننجز عملية تركيب بين تلك المفردات، أي: أن ندرس كل واحدٍ منها بوصفه جزءاً من كل، وجانباً من صيغة عامة مترابطة، لننتهي من ذلك إلى اكتشاف القاعدة العامة، التي تشع من خلال الكل، أو من خلال المركب، وتصلح لتفسيره وتبريره. وأما في طريقة العزل والنظرة الانفرادية، فلن نصل إلى اكتشاف»[1].

هـ ـ المفاهيم تساهم في العملية:

لابد للمفكر المسلم أيضاً من استدعاء جملة من المفاهيم وهو يقوم بعملية

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٧٦.

اكتشاف المذهب الاقتصادي، لأن ثمة مفاهيم أساسية توجه الأحكام التشريعية ويقتضي هذا الأمر حضورها في عملية اكتشاف المذهب، ويعرّف السيد الصدر المفهوم بما يلي: «كل رأي للإسلام أو تصور إسلامي، يفسر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً»[1].

ويورد عدة مصاديق له: «فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى وارتباطه به، تعبير عن مفهوم معين للإسلام عن الكون. ﴿ولله ما في السماوات والأرض، وكان الله بكل شيء محيطاً﴾ النساء/ ١٢٦، والعقيدة بأن المجتمع البشري مر بمرحلة فطرة وغريزة، قبل أن يصل إلى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمل، تعبير عن مفهوم إسلامي عن المجتمع. ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾ البقرة،٢١٣، ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا﴾ يونس ١٩، والعقيدة بأن الملكية ليست حقاً ذاتياً، وإنما هي عملية استخلاف، تعكس التصور الإسلامي الخاص لتشريع معين، وهو الملكية للمال، فإن المال في المفهوم الإسلامي كله مال الله، والله استخلف الأفراد أحياناً للقيام بشأن المال، ويعبر عن هذا الاستخلاف تشريعياً: بالملكية»[2].

وبتشبّع الأحكام الإسلامية للمفاهيم وتلاحمها معها، تكون النصوص التشريعية قد حملت بأحمال جديدة تعمّق مدلولاتها، وتهيؤها أكثر لاكتشاف المذهب الاقتصادي من خلال التركيب بينها.

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٧٦.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

و ـ منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي:

تنطوي «خاتمية» الدين الإسلامي على معنى وصول البشر إلى مرحلة البلوغ العقلي، ولكن ليس بمعنى استغناء الإنسان عن الهدي والتوجيه الإلهي، بل بمعنى استغناء الإنسان عن ظاهرة النبوة التي ختمت بنبي الإسلام محمد صلى الله عليه وآله وسلم الذي أوحي إليه بآخر أطروحة إلهية لهداية كافة البشر تحمل صفة الإطلاق. أي أن حاكمية الله تتجلى عبر حاكمية (الكتاب). ولما كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد مارس في حياته دورين: دور المبلغ للشريعة الثابتة الموحاة إليه، ودور ولي الأمر، فإن التشريعات المرتبطة بوصفه ولي الأمر، ليست ذات طبيعة ثابتة ودائمية. ثم إن الإسلام بوصفه خاتم الأديان أخذ بعين الاعتبار مسألة تطور العقل البشري، وكذلك مسألة تغير الواقع ولذلك ترك مساحة متحركة للإنسان يستطيع من خلالها تحقيق جدلية العقل والوحي والواقع.

ويبين السيد الصدر مراده من «منطقة الفراغ» بما يلي: «ونحن حين نقول: «منطقة الفراغ»، فإنما نعني بذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية ونصوصها التشريعية، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام، الذي عاشته الأمة في عهد النبوة؛ فإن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلبه أهداف الشريعة في المجال الاقتصادي، على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها، غير أنه صلى الله عليه وآله وسلم حين قام بعملية ملء هذا الفراغ، لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهية، الثابتة في كل زمان ومكان، ليكون هذا الملء الخاص من سيرة النبي لذلك الفراغ، معبراً

عن صيغ تشريعية ثابتة، وإنما ملأه بوصفه ولي الأمر، المكلف من قِبَل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظرف»[1].

ويطلق أبو القاسم حاج حمد على «منطقة الفراغ» هذه السنة الصامتة، فيقول تحت عنوان: «القيمة المنهجية لما سكتت عنه السنة: ان قيمة السنة النبوية المطهرة ليس فقط فيما قاله الرسول أو فعله، بل فيما لم يقله ولم يفعله أيضاً. فلو أورثنا الرسول تفسيراً للقرآن لكان قد قيد مطلق الكتاب إلى ظرفية واقع التطبيق ونسبيته، فيفقد القرآن استمراريته وتفاعله مع متغيرات العصور النوعية وليس التراكمية فقط. ولما حق لمن بعده أن يفسر على تفسيره... فالسنة الصامتة توازي السنة القائلة والفاعلة»[2].

ز ـ عملية الاجتهاد والذاتية:

بعد أن عرفنا أن الأحكام والمفاهيم تشكل المخزون المعرفي في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، لابد لنا أن نتساءل: «كف نصل إلى هذه الأحكام والمفاهيم نفسها؟ والجواب على هذا السؤال هو: أننا نلتقي بتلك الأحكام والمفاهيم، وجهاً لوجه وبصورة مباشرة، في النصوص الإسلامية، التي تشتمل على التشريع أو على وجهة نظر إسلامية معينة»[3]. ولكن إقامة العلاقة مع النص تقتضي البحث في عناصر تشكيل شخصية المتلقي للنص، حتى يتم الفرز جيداً بين العناصر الأصيلة وبين العناصر الناتجة عن تفاعل قبلياته ومكونات وعيه مع ذاك النص في اجتهاده الفكري. ويرى السيد أنه «في هذه

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٨٠.

(٢) محمد ابو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ص ٦٦.

(٣) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٣٨٢.

الحالات يصبح فهم النص واكتشاف المضمون المحدد، من مجموع النصوص التي تعالج ذلك المضمون، عملية اجتهاد معقدة لا فهماً بسيطاً»[1].

وفي هذا الصدد يقرر الصدر حقيقة عن اكتشاف المذهب الاقتصادي، ويحذر من خطر قد يقع خلال عملية الاكتشاف.

«أما الحقيقة فهي: أن الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي، لما كانت متوقفة على الأحكام والمفاهيم، فهي انعكاس لاجتهاد معين. لان تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقف عليها الصورة، نتيجة لاجتهاد خاص في فهم النصوص، وطريقة تنسيقها والجمع بينهما. وما دامت الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي اجتهادية، فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية، لأن الخطأ في الاجتهاد ممكن... وأما الخطر الذي يحف بعملية الاكتشاف، القائمة على أساس الاجتهاد في فهم الأحكام والمفاهيم من النصوص، فهو: خطر العنصر الذاتي، وتسرّب الذاتية إلى عملية الاجتهاد، لأن عملية الاكتشاف كلما توفرت فيها الموضوعية أكثر، وابتعدت عن مظان العطاء الذاتي، كانت أدق وأنجح في تحقيق الهدف»[2].

ويرى السيد أن منابع خطر الذاتية تتحدد بالأسباب الأربعة التالية:

الف ـ تبرير الواقع: أي الانسياق للواقع، وإنجاز عملية عصرنة مفتعلة، وجعل الواقع حاكماً على النص لا العكس.

ب ـ دمج النص ضمن إطار خاص: أي عدم إخضاع عملية الاكتشاف (الاجتهاد) للتشكلات الإنسانية التاريخية باعتبارها وقائع لا يمكن تغييرها؛

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٨٢.

فالمذهب الاقتصادي في الإسلام ينطوي على نزعة تغييرية للواقع الإنساني انطلاقاً من حاكمية الدين على السلوك البشري. وبهذا الصدد يمكن القول إن الإطار اللغوي كمحدّد في فهم النص يلعب دوراً خطيراً في هذا المجال، إذ لا يصح استعارة مصطلح دون إدراك لخلفياته وقبلياته المعرفية والاجتماعية.

ج ـ تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه: (تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه، هو عملية تمديد للدليل دون مبرر موضوعي.وهذه العملية كثيراً ما ترتكب في نوع خاص من الأدلة الشرعية، وهو ما يطلق عليه فقهياً اسم: «التقرير»... وهذا ما يُطلق عليه في البحث الفقهي اسم: «العرف العام» أو «السيرة العقلائية».و مرده في الحقيقة إلى اكتشاف موافقة الشريعة على سلوك عام معاصر لعهد التشريع، عن طريق عدم ورود النهي عنه في الشريعة، إذ لو لم تكن الشريعة موافقة على ذلك السلوك الذي عاصرته، لنهت عنه. فعدم النهي دليل الموافقة. ويتوقف هذا الاستدلال من الناحية الفقهية على عدة أمور:

ـ فأولاً: يجب التأكد من وجود ذلك السلوك تاريخاً في عصر التشريع.

ـ وثانياً: يجب التأكد من عدم صدور النهي من الشريعة عن ذلك السلوك.

ـ وثالثاً: يجب أخذ جميع الصفات والشروط الموضوعية، المتوفرة في ذلك السلوك، بعين الاعتبار، لأن من الممكن أن يكون لبعض تلك الصفات والشروط، أثر في السماح بذلك السلوك وعدم تحريمه)[1].

أي أن هذا النوع من الأدلة يجب أن تُبحث في إطار تاريخيتها، أي: الزمان، والمكان، والشروط الموضوعية. لما لها من تأثير في صياغة الأحكام وبالتالي

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٨٨ ـ ٣٩٠.

عملية اكتشاف المذهب. وعلى هذا الأساس يجب التعامل مع الظواهر الاقتصادية كظواهر تاريخية لا تتضمن خاصية الإطلاق، بل يجب دراستها ضمن إطار «خصائصها الحضارية».

د ـ اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص:

«ونقصد باتخاذ موقف معين تجاه النص: الاتجاه النفسي للباحث؛ فإن للاتجاه أثره الكبير على عملية فهم النصوص»[1]. فالمعارف القبلية للمتعاطي مع النص تصبغ طريقة تفكيره ومن ثم استنتاجاته من ذاك النص. ويجب على ممارسة عملية الاكتشاف أن يتعامل برؤية كلية مع النصوص حتى لا يقع أسيراً لقبلياته، مع الإقرار بأن التحيز في النشاط المعرفي حتمي، ولكن المطلوب من الممارس لعملية اكتشاف المذهب أن يقوم بالتحكم بـ «لاوعيه» ومخزونه المعرفي.

ضرورة الذاتية أحيانا:

إذا كانت «الذاتية» خطراً قد يهدد «موضوعية» البحث، فإنها تنتقل أحياناً إلى موقع الضرورة. ويحدّد السيد المجال الوحيد الذي يمكن للجانب الذاتي التدخل به ألا وهو: «مجال اختيار الصورة التي يراد أخذها عن الاقتصاد في الإسلام، من بين مجموع الصور التي تمثل مختلف الاجتهادات الفقهية المشروعة... وأود أن أؤكد بهذه المناسبة على: أن ممارسة هذا المجال الذاتي، ومنح الممارس حقاً في الاختيار ضمن الإطار العام للاجتهاد في الشريعة، قد يكون أحياناً شرطاً ضرورياً من الناحية الفنية لعملية الاكتشاف التي يحاولها

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٩٢.

هذا الكتاب، وليس أمراً جائزاً فحسب، أو لوناً من الترف والتكاسل عن تحمل أعباء ومشاق الاجتهاد في أحكام الشريعة. فإن من المستحيل في بعض الحالات اكتشاف النظرية الإسلامية والقواعد المذهبية في الاقتصاد، شاملة كاملة منسجمة مع بنائها العلوي وتفصيلاتها التشريعية وتفريعاتها الفقهية، إلا على أساس المجال الذاتي للاختيار»(١).

ويؤكد قول السيد هذا وعيه بتعقيدات عملية الاجتهاد ومتطلباتها، إذ أن ممارسته لها مكّنته من التعرف على تعرجات وشِعاب هذا المسلك. ولذا فهو يؤكد أن تعقيد عملية الاجتهاد «لا يعني بطبيعة الحال: إلغاء عملية الاجتهاد أو عدم جوازها: فإن الإسلام ـ بالرغم من الشكوك التي تكتنف هذه العملية ـ قد سمح بها، وحدد للمجتهد المدى الذي يجوز له أن يعتمد فيه على الظن، ضمن قواعد تُشْرَح عادة في علم أصول الفقه، وليس على المجتهد إثم إذا كان ظنه في الحدود المسموح بها، سواء أخطأ أو أصاب»(٢).

٢ـ من فقه الأحكام إلى فقه النظريات:

يرى السيد الصدر أن «الممارس لعملية اكتشاف المذهب الاقتصادي قد يواجه محنة، هي: محنة التناقض بين وصفه مكتشفاً للمذهب، ووصفه مجتهداً في استنباط الأحكام: وذلك فيما افترضنا: أن المجموعة من الأحكام التي أدى إليها اجتهاده الخاص، غير قادرة على الكشف عن المذهب الاقتصادي»(٣). وبعد

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٩٦.

(٣) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٣٩٨.

أن يفسّر السيد هذه الظاهرة، يقترح حلاً لمواجهة هذه المحنة، يقول: «وأما حين يريد هذا الفقيه أن يتخطى فقه الأحكام إلى فقه النظريات، ويمارس عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، فإن طبيعة العملية تفرض عليه نوع الأحكام التي يجب أن ينطلق منها، وتحتم أن تكون نقطة الانطلاق مجموعة متسقة ومنسجمة من الأحكام، فإن استطاع أن يجد هذه المجموعة فيما يضمه اجتهاده الشخصي من أحكام، وينطلق منها في عملية الاكتشاف لفهم الأسس العامة للاقتصاد الإسلامي، دون أن يُمنى بتناقض أو تنافر بين عناصر تلك المجموعة، فهي فرصة ثمينة تتحد فيها شخصية الممارس بوصفه فقيهاً يستنبط الأحكام، مع شخصيته بوصفه مكتشفاً للنظريات. وأما إذا لم يسعد بهذه الفرصة، ولم يسعفه اجتهاده بنقطة الانطلاق المناسبة، (فعليه) أن يستعين بالأحكام التي أدت إليها اجتهادات غيره من المجتهدين»[1].

وبذلك نكون قد عرضنا منهج الصدر في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، التي مارسها نفسه في كتابه «اقتصادنا».

وسنعرض مسألة أخرى ترتبط بموضوع بحثنا. للتدليل على أنه سبّاق إلى التنظير لـ «إسلامية المعرفة» بشكل منهجي.

٣ـ الاقتصاد الإسلامي جزء من كل:

لا يوجد مذهب اقتصادي منفك عن صيغة مذهبية عامة، ولذا فلابد من معالجة الاقتصاد الإسلامي في إطاره المذهبي الكلي. فالممارسة الاقتصادية هي احد أوجه النشاط والفاعلية الإنسانية. فكما أنه لا يصح تفسير كل أوجه

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٤٠٠.

الحركة الإنسانية بها، لا يمكن بحثها خارج خطاب الحركة البشرية برمتها. وتأسيساً عليه فإن الحديث عن المذهب الاقتصادي في الإسلام ينطوي على الإقرار بوجود مذاهب إسلامية في الاجتماع والسياسة والإناسة والتاريخ.

ويرى الصدر «أن الاقتصاد الإسلامي مترابط في خطوطه وتفاصيله، وهو بدوره جزء من صيغة عامة للحياة، وهذه الصيغة لها أرضية خاصة بها ويوجد المجتمع الإسلامي الكامل حين يكتسب الصيغة والأرضية معاً، حين يحصل على النبتة والتربة كلتيهما. ويستقيم منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي حين يُدرَس الاقتصاد الإسلامي بما هو مخطط مترابط وبوصفه جزءاً من الصيغة الإسلامية العامة للحياة التي ترتكز بدورها على التربة والأرضية، التي أعدها الإسلام للمجتمع الصحيح. وتتكون التربة أو الأرضية للمجتمع الإسلامي، ومذهبه الاجتماعي، من العناصر التالية:

ـ أولاً: العقيدة، وهي القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي، التي تحدد نظرة المسلم الرئيسية إلى الكون بصورة عامة.

ـ وثانياً: المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الإسلام في تفسير الأشياء، على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة.

ـ وثالثاً: العواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام بثها وتنميتها، إلى صف تلك المفاهيم، لأن المفهوم ـ بصفته فكرة إسلامية عن واقع معين ـ يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع، ويحدد اتجاهه العاطفي نحوه»[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن د. محمود أبو السعود ـ رحمه الله ـ قد كتب مقالة في مجلة المسلم المعاصر، عام ١٩٧٧م بعنوان «المذهبية الإسلامية» طرح

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

من خلالها المذهب الاقتصادي في الإسلام. لكنه لم يُشِر أية إشارة إلى كتاب «اقتصادنا» رغم مرور ستة عشر عاماً على إصداره. بل إنه تمنى على الله في معرض حديثه عن المذهبية الإسلامية في الاقتصاد «أن يقيّض للمسلمين من يتصدى لصيغة هذه الفلسفة بأسلوب العصر، فيضع بذلك الأساس الذي تبنى عليه قواعد العلوم الاجتماعية كلها في المجتمع الإسلامي، تستمدّ منها فلسفتها وتقوم عليها هياكلها»[1].

ولا أدري ألم يطلع د. أبو السعود ـ رحمه الله ـ على دراستي السيد الصدر: «فلسفتنا» و«اقتصادنا»! ولا أعتقد ذلك. أم لماذا يتجاهل الإشارة إلى هذين السِفْرين العظيمين اللذين لا يمكن بأي حال المرور عليهما مرور الكرام؟!

وعوضاً عن تقديمه (اجتهاد في مفهوم المذهبية) وتقديمه صياغة «بأسلوب العصر» كما تمنّى، عاد لينقّب «في كتابات بعض الأعلام من السلف الصالح الذين عالجوا العلوم الاجتماعية في عصورهم من أمثال أبي حامد الغزالي، وتقي الدين بن تيمية»[2].

ولست أنكر عليه الاستفادة من أعلام التراث، ولكنني أعجب من إنسان متخصص يدعو إلى رؤية معاصرة، فيقوم بالاستعانة بالتراث، ولا يرى من واجبه علمياً أن يستفيد من علماء عصره!

ونقدم شهادة عن إنجاز السيد الصدر الاقتصادي من كاتب مسيحي لبناني، أعدّ أطروحة جامعية لدرجة الدكتوراه حول تجديد الفقه الإسلامي عند السيد الصدر، يقول:

---

(١) محمود أبو السعود، مجلة المسلم المعاصر، ع ٩، س ٧٧، ص ٢٦.

(٢) محمود أبو السعود، المصدر السابق، ص ٢٧.

«تتسم كتابات محمد باقر الصدر في الاقتصاد والحقل المصرفي بأهمية بارزة. فقبالة خلفية كلاسيكية لم يكن فيها وجود لعلم الاقتصاد، وعالم إسلامي لم يخرج مع حلول عام ١٩٦٠ بأي فكرة متساوقة متماسكة في هذا المجال، أعدّ الصدر كتابين جديين ومطوّلين عن الموضوع هما «اقتصادنا» و«البنك اللاربوي في الإسلام»[١]».

بقي أن نقول إن السيد الصدر عالج مسألة منهج «عملية اكتشاف المذهب» معالجة «هرمنيوطيقية» Hermeneutical. ولا أستطيع الجزم أنه كان مطلعاً على مصادر علم «الهرمنيوطيقا» الغربي أم لا؟ ولكن المباحث التي طرحها في هذا الحقل تكاد تنطبق مع مباحث هذا العلم والتي تدور حول المحاور التالية: الحيثية التاريخية للوجود الإنساني، القبليات الذهنية والأحكام المسبقة في التفسير، الفاصل الزمني وتأثيره في التفسير، الحيثية التاريخية للوعي الإنساني، الإطار اللغوي كعامل محدّد في عملية التفسير، ونسبية فهم المفسر.

ج ـ التفسير الموضوعي للقرآن الكريم:

١ـ مقدمة:

لما كان الوحي القرآني يتسم بـ «الخاتمية» و«العالمية»، وكانت مهمة إنسانه «الشهادة على الناس»، صار من المحتم على الإنسان المسلم أن يتعامل مع هذا الوحي من خلال الروح العامة التي تحكم عصره. ويمكن القول إن عقلية الإدراك المنهجي للظاهرات الطبيعية والإنسانية هي التي تحكم إنسان عالم اليوم. وعليه لابد للمسلم المعاصر أن يتعاطى مع هذا الوحي من خلال هذه

---

(١) شبلي الملاط، تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، ص ١٤٧.

العقلية، وإلاّ لما استطاع القيام بالمهمة المناطة به. وكذا الأمر في أي منهج تفسيري للقرآن الكريم. وتأسيساً على هذا تتحدد مهمة أي منهج تفسيري للقرآن الكريم بالإجابة عن أسئلة منهجية معرفية هامة، منها:

- أولاً: هل يُمكّننا هذا المنهج من اكتشاف الناظم المنهجي بين آيات القرآن الكريم؟.

- ثانياً: هل يمكّننا هذا المنهج من اكتشاف الناظم المنهجي للسنن الاجتماعية - التاريخية، وكذلك للسنن الكونية؟

- ثالثاً: هل يمكّننا هذا المنهج من اكتشاف العلاقة المنهجية بين بنائية القرآن الكريم، وبنائية الكون المسخّر؟

- رابعاً: كيف يصوغ هذا المنهج علاقة القرآن الكريم بالسنة النبوية؟ بمعنى هل يراهما مصدرين متوازيين؟ أم يقول بحاكمية القرآن على السنة؟ وعليه كيف يعرّف السنة النبوية المطهرة؟

- خامساً: هل يؤسّس هذا المنهج لخطاب عالمي متجاوز لخصائص عصر التنزيل، تحقيقاً لـ «خاتمية» و«عالمية» الوحي القرآني؟

وقبل أن أبحث ما أنجزه السيد الصدر في هذا الحقل، أود أن أذكّر بما قلته سابقاً في مقدمة هذا الفصل، بأنه لم يعرض أفكاره حول «التفسير الموضوعي للقرآن» على شكل كتاب، بل قدمها كمحاضرات في أواخر عمره المبارك، وبحسب خبرتي المتواضعة بمنهج وفكر السيد الصدر، فإنني أعتقد أنه لو أتيحت له الفرصة الكافية من الوقت، ولو أمهلته يدر الغدر، لقام بمراجعة لأفكاره وأعاد صياغتها صياغة نظرية أكثر تماسكاً وعمقاً، كما «فلسفتنا» و«اقتصادنا» و«الأسس المنطقية للاستقراء». وحتى لا نبخس الناس أشياءهم فإنني أعتقد أن منهج «التفسير الموضوعي» الذي أنجزه السيد مثّل نقلة نوعية

في مسار تطور حركة التفسير القرآني في التاريخ الإسلامي.

وعلى حد تعبيره «إن قروناً من الزمن متراكمة مرت بعد تفاسير الطبري والرازي والشيخ الطوسي لم يحقق فيها الفكر الإسلامي حقيقة جديدة، وظل التفسير ثابتاً لا يتغير إلا قليلاً خلال تلك القرون على الرغم من ألوان التغير التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين»[1].

٢ـ النزعة التاريخية في دراسة تطور التفسير القرآني:

لا تفارق النزعة التاريخية منهج السيد في أي من كتبه. فقبل أن يشرع بالحديث عن التفسير الموضوعي، ذهب بعيداً ليسبر أغوار سيرورة اتجاهات التفسير في التاريخ الإسلامي. وبعد أن يستعرض عدة اتجاهات في هذا الحقل، يصطفي منهجين للبحث والدراسة، مبيناً الخلفيات المعرفية ـ الاجتماعية لكليهما، وكذلك آثار كلٍ منهما على الصعيدين الفكري والاجتماعي. والمنهجان اللذان اختارهما هما: المنهج التجزيئي، والمنهج الموضوعي أو التوحيدي في تفسير القرآن. يقول:

«حينما نتحدث عن التفسير التجزيئي نقدمه في أوسع وأكمل صوره التي انتهى إليها، فالتفسير التجزيئي تدرّج تاريخياً إلى أن وصل إلى مستوى الاستيعاب الشامل للقرآن الكريم بالطريقة التجزيئية. وكان بدأ في عصر الصحابة والتابعين على مستوى شرح تجزيئي لبعض الآيات القرآنية وتفسير لمفرداتها، وكلما امتدّ الزمن ازدادت الحاجة إلى تفسير المزيد من الآيات، إلى أن انتهى إلى الصورة التي قدم فيها ابن ماجة والطبري وغيرهما كتبهم في

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٧.

التفسير في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، وكانت تمثّل أوسع صورة من المنهج التجزيئي في التفسير»[1].

ويرى الصدر أن المنهج التجزيئي يعبّر عن عقلية تجميعية ـ كمية، وبالتالي فإن «حصيلة تفسير تجزيئي للقرآن الكريم كله، ... تراكم عددي للمعلومات، إلا أنَّ مجموع ما بين هذه المعلومات، الروابط والعلاقات ما بين هذه المعلومات التي تحولها إلى مركبات نظرية ومجاميع فكرية،.... ليس هو المستهدف بالذات في منهج التفسير التجزيئي»[2].

أدى التعامل التجزيئي مع القرآن الكريم إلى تجزيء واقع الأمة على مختلف الساحات؛ الفكرية، السياسية، و...، «إذ كان يكفي أن يجد هذا المفسر أو ذاك آية تبرر مذهبه لكي يعلن عنه ويجمع حوله الأنصار والأشياع، كما وقع في كثير من المسائل الكلامية كمسألة الجبر والتفويض والاختيار مثلاً، بينما كان بالإمكان تفادي كثير من هذه التناقضات لو أن المفسر التجزيئي خطا خطوة أخرى ولم يقتصر على هذا التجميع العددي»[3].

ثم يتقدم ليضع الاتجاه الموضوعي في إطاره التاريخي من خلال عقد مقارنة بين علمي الفقه والتفسير. «فبينما انتشر الاتجاه الموضوعي والتوحيدي على الصعيد الفقهي ـ وما خطا الفقه والفكر الفقهي خطوات في مجال نموه وتطوره حتى ساد هذا الاتجاه جُلّ البحوث الفقهية ـ نجد أن العكس هو الصحيح على الصعيد القرآني حيث سيطر الاتجاه التجزيئي في التفسير على

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢١.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٣..

الساحة عبر ثلاثة عشر قرناً تقريباً»[1].

ولعل التعامل مع القرآن الكريم كمصدر للتشريع فقط، وليس كمصدر لبناء النظم المعرفية والحياتية، هو السبب في شيوع وتكرس هذا المنهج التجزيئي في تفسير القرآن الكريم، ونمو الاتجاه الموضوعي في المنهج الفقهي؛ اذ أن اهتمام المسلمين وخاصة الفقهاء انصبّ على آيات الأحكام التي تمثّل أقلية نسبية من مجموع آيات القرآن، مما مكّنهم من إبداع منهج علم أصول الفقه، وكذلك مناهج فقهية مختلفة[2].

٣ـ الاتجاه التجزيئي:

يعرّف السيد الصدر الاتجاه التجزيئي بما يلي: «المنهج الذي يتناول المفسر ضمن إطاره القرآن الكريم آية فآية وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف... . ولا نعني بالتجزيئية لمثل هذا المنهج التفسيري أن المفسر يقطع نظره عن سائر الآيات ولا يستعين بها في فهم الآية المطروحة للبحث، بل إنه قد يستعين بآيات أخرى في هذا المجال كما يستعين بالأحاديث والروايات، ولكن هذه الاستعانة تتم بقصد الكشف عن المدلول اللفظي الذي تحمله الآية المطروحة للبحث، فالهدف في كل خطوة من هذا التفسير فهم مدلول الآية التي يواجهها المفسّر بكل الوسائل الممكنة، أي ان الهدف هدف تجزيئي؛ لأنه يقف دائماً عند حدود فهم هذا الجزء أو ذاك من النص القرآني ولا يتجاوز ذلك غالباً»[3].

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٦.

(٢) راجع ما ورد في الفصل الأول من بحثنا، تحت عنوان: قضية المعرفة في التراث الإسلامي.

(٣) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ٢٠، و ص ٢٢.

وبذلك يؤكد السيد الصدر أن تكديس الآيات على شكل مجاميع، لتجلية معنىً لفظي لآية من الآيات، أو لمجموع هذه الآيات لا ينطوي على نزعة موضوعية توحيدية.

٤ـ الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي:

ويعرفه على الشكل التالي: «هذا الاتجاه لا يتناول تفسير القرآن آية فآية بالطريقة التي يمارسها التفسير التجزيئي، بل يحاول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، فيبيّن ويبحث ويدرس مثلاً عقيدة التوحيد في القرآن، أو عن المذهب الاقتصادي في القرآن، أو عن سنن التاريخ في القرآن، .. وهكذا. ويستهدف التفسير التوحيدي الموضوعي من القيام بهذه الدراسات تحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون»[١]. ويتحدد معنى الموضوعية باعتبارين: «الأول، بمعنى أنه يبدأ من الموضوع، من الواقع الخارجي وينتهي إلى القرآن الكريم. والثاني، باعتبار أنه يختار مجموعة من الآيات تشترك في موضوع واحد»[٢]. أما التوحيدية فتتحدد «باعتبار أنه يوحّد بين التجربة البشرية وبين القرآن الكريم، لا بمعنى أنّه يحمل التجربة البشرية على القرآن الكريم، لا بمعنى أنه يُخضع القرآن للتجربة البشرية، بل بمعنى أنه يوحد بينهما في سياق بحث واحد؛ لكي يستخرج نتيجة هذا السياق الموحّد من البحث»[٣].

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٢٥.

إن ربط القرآن بالواقع فيه استثارة لكوامن الكتاب؛ إذ أن كثرة الورود من جهات وزوايا مختلفة تمكننا من الانتفاع بشكل أكبر من عطاء القرآن الكريم الذي لا ينفد. فعندما وصف الله تعالى كتابه ﴿إنه لقرآن كريم • في كتاب مكنون﴾ الواقعة ٧٧ ـ ٧٨. فقد عنى أنه كريم ليعطي، ومكنون ليكتشف.

رغم أن السيد الصدر خطا خطوة نوعية في مسار اتجاه التفسير عند المسلمين، ألا أنه حين أراد أن يكسر طوق الدائرة المغلقة التي كان شكلها الاتجاه التجزيئي، أي: من القرآن إلى القرآن، لينفتح على الواقع البشري، جعل نقطة الانطلاق هي الواقع، أي: من الواقع إلى القرآن، فأصبحت المعادلة تحتوى على عنصرين: القرآن، والواقع. وتتلخص مهمة القرآن في الإجابة على استفهامات وإشكالات الواقع من خلال إقامة حوار بينهما. وفي هذا المضمار لم يتحدث الصدر عن الاتجاه المعاكس، أي، السير من القرآن إلى الواقع الذي يتضمن بعداً إنشائياً للمعرفة.

إذ أن القرآن الكريم كلام الله الذي خلق الكون والإنسان. وهو بعلمه الأزلي أعلم بما يكتنزه الإنسان من طاقات عقلية وطبائع نفسية، وكذلك ما ينطوي عليه الكون من سنن وقوانين. فحديثه ـ مثلاً ـ عن طبيعة النفس الإنسانية وسلوكها الطغياني، أو حبها الشديد للخير، لا يحتاج منا الانطلاق من استقراء الواقع الإنسان والعودة إلى القرآن الكريم لنستقي منه نظرية حول هذه الموضوعات، بل يمكننا الانطلاق ابتداءً من القرآن لتكوين نظرية قرآنية عن أحد هذه الموضوعات، لمحاولة فهم الواقع على أساسها.

ويشاطر الباحث الرأي د. زياد الدغامين في ملاحظته حول وظيفة التفسير الموضوعي عند السيد الصدر، يقول: «فمن حيث وظيفة التفسير الموضوعي، فهي ليست مقصورة على ما قال؛ لأن دراسة موضوع معين في القرآن الكريم

على ضوء الواقع المعيش، لا تقتصر فائدتها على تحكيم القرآن في تجارب البشرية، أو إطلاق أحكام تصحيحية أو تخطيئية على تلك التجارب؛ لأن القرآن في هذا الحال يتقيد ويتحدد ويفقد خاصية الانطلاق؛ أعني أن يكون القرآن متبوعاً لا تابعاً، لكن وظيفته أشمل من ذلك، فهي تثبت وجهة نظر القرآن في هذا الموضوع ليطابقها الواقع ويتمثل بها، ويهدف إلى إنشاء منهجية واضحة في الدرس القرآني والتأمل القرآني. وتأصيل أطر عامة وقواعد ثابتة في ذلك الموضوع. وتلك المنهجية وذلك التأصيل يُعدّان أسساً في عملية بناء الحياة الإسلامية وتحقيق الشهود الحضاري، وبعبارة أخرى فإن التفسير الموضوعي يقعّد أسس النهضة الإسلامية الشاملة ومبادئها»[1].

إنني على يقين أن السيد يمتلك أدوات منهجية صالحة للتنظير في مختلف حقول المعرفة الإسلامية، وما حصل له من قلق في صياغته للتفسير الموضوعي، مردّه إلى الشروط الموضوعية التي كانت تحيط به آنذاك. ففي تلك المرحلة كان قد قرر ـ رحمه الله ـ خوض غمار الجهاد السياسي من أوسع أبوابه، وقد تعرض لاعتقالات عدة.»[2]. وعندما أقرر هذا إنما ألتزم «بالنزعة التاريخية» التي كان ينطلق منها الصدر نفسه في دراسة الأفكار والوقائع.

أما عن العلاقة بين الوحي والسنن الكونية، فسأدرسها في الفصل اللاحق من خلال عرضنا «لسنن التاريخ في القرآن».

أما فيما يخص علاقة القرآن بالسنة فيمكن القول ان الصدر يؤمن

---

(١) زياد الدغامين، نحو منهجية منضبطة لتفسير القرآن الكريم، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، ص ٤١٥ ـ ٤١٦.

(٢) راجع محمد رضا النعماني، مصدر سابق، الفصل الرابع، ص ٢١٣ ـ ٢٤٣.

بحاكمية القرآن عليها؛ إذ أنه يطرح مسألة «النظرية القرآنية» التي تنطوي على الإقرار بتوجيه «الرؤية القرآنية» لمفهوم السنة النبوية المطهرة.

أما فيما يخص التأسيس لخطاب عالمي متجاوز لخصائص التنزيل فقد مارس الصدر ذلك من خلال كتابه اقتصادنا»[1]. وكذا الأمر في الأسس المنطقية للاستقراء؛ إذ كان يود الكشف عن «أساس منطقي مشترك بين العلوم الطبيعية والإيمان بالله».

وبقي أن نشير إلى دراسة قيّمة في هذا الحقل للمفكر السوداني محمد أبوالقاسم حاج محمد، صدرت عام ١٩٧٩م. أي: في العام نفسه الذي ألقى السيد محاضراته عن «التفسير الموضوعي»، تحت عنوان: العالمية الإسلامية الثانية ـ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة ـ وقد نظّر من خلالها لفكرة «الجمع بين القراءتين»:

قراءة الوحي وقراءة الكون. أي: قراءة الوحي بالكون وقراءة الكون بالوحي. انطلاقاً من آيات سورة العلق ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق • خلق الإنسان من علق • أقرأ وربك الأكرم • الذي علّم بالقلم • علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق ١ .٥).[2]

---

(١) راجع اقتصادنا، فصل عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي.

(٢) محمد أبو القاسم حاج محمد، العالمية الإسلامية الثانية، ص ٤٥٥ ـ ٤٦٧.

الفصل الثالث

إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر

(البعد العملي)

أولا: مقدمة

لا يكتسب المنهج صدقيته، ولا تتحقق فاعليته، ولا يثبت مدى قدرته التفسيرية إلاّ من خلال نماذج تطبيقية تحيله إلى ممارسة معرفية عملية، لتجعل منه أداة صالحة لتفسير الواقع: فالتعاطي العشوائي مع الوقائع يجعلها تتحكم في الإنسان، بينما يمكن المنهج صاحبه من تفسير الواقع وفهم قوانينه وعلائقه البينية، فيستطيع الإنسان أن يحدد معالم طريقه ويسير بخطىً محسوبة. ويُعدّ المنهج بمثابة البنية التحتية لأي نشاط معرفي يسعى لتقديم أنموذج تنموي. وإذا ما عرفنا أن عملية «التنمية» في الإطار المعرفي الإسلامي تُعنى بتنمية عالَمَيْ الإنسان: الجواني والبراني، فإن هذا يعني الانطلاق من مقولة ان للإنسان «طبيعة»، وكذلك له «تاريخ».

فالطبيعة واحدة من خلق إله واحد، والتاريخ متعدد من صنع جماعات بشرية متعددة، ولا يعني هذا أن الخالق خلق خلقه بقوة الدفعة الأولى وتركه، بل وضع سنن وقوانين للوجود الكوني، فهو فاعل في التاريخ أيضاً من خلالها. وتأسيساً عليه لابد لأي خطاب إسلامي أن ينطوي على بعدين: احدهما العالمية، إنطلاقاً من «الطبيعة» الإنسانية الواحدة، التي يزخر النص القرآني بالحديث عنها، والثاني الانطلاق من نسبية الواقع البشري؛ فالتشكلات الإنسانية لا

يحكمها عامل «الطبيعة» الإنسانية فحسب، بل تتبلور عبر تفاعل شبكة من العلاقات والعوامل المتعددة، والمختلفة ضرورةً من بيئة لأخرى. وقد فطن السيد الصدر لهذه الأبعاد حين صاغ منهجه. ففي «الأسس المنطقية للاستقراء» منهج الاستدلال على وجود الصانع الحكيم من خلال دليل فطري ينسجم مع الطبيعة الإنسانية التي تربط بين النتيجة والسبب من جهة، وبين ما توصلت إليه الخبرة البشرية في مسألة الاستقراء من جهة أخرى.

وفي الاقتصاد الإسلامي أكّد من خلال بحث منهج اكتشاف المذهب الاقتصادي تاريخية التجربة الاقتصادية، ثم بين كيفية الربط بين المطلق والزمني، وحدد العناصر ذات الصبغة العالمية في القوانين الاقتصادية، والعناصر ذات الإطار المذهبي. كما قام بتطبيق منهج التفسير الموضوعي للقرآن على مسألة «سنن التاريخ في القرآن» موضحاً علاقة الغيب بالطبيعة والإنسان، وعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وعلاقة الإنسان بالطبيعة.

وسنقوم فيما يلي بعرض تطبيقات السيد لمنهجه في الحقول الثلاثة آنفة الذكر.

ثانيا: التطبيقات العملية في حقل «إسلامية المعرفة» عند الصدر

١ـ الأسس المنطقية للاستقراء

رام السيد الصدر من خلال دراسته هذه اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله. فهو يرى أن النظام المنطقي الذي يستخدم للاستدلال على البنائية الكونية هو ذاته الذي يستخدم للاستدلال على صانعها. و«هذا الارتباط المنطقي بين مناهج الاستدلال العلمي، والمنهج الذي يتخذه الاستدلال على إثبات الصانع بمظاهر الحكمة، قد يكون هو السبب الذي أدى بالقرآن الكريم إلى التركيز على هذا الاستدلال من بين ألوان

الاستدلال المتنوعة على إثبات الصانع، تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي للدليل على إثبات الصانع»[1].

فالآيات القرآنية التي تدعو إلى استقراء الواقع للوصول إلى الصانع الحكيم كثيرة جداً، وقد جعل القرآن الكريم من السير والنظر فريضة معرفية، يُثاب ممارسها، ويعاقب تاركها؛ لأن في تركها ضلالاً وعمى. ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ الحج، ٤٦، ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾ الإسراء، ٣٦.

إن التوحيد بين المنهجية المعرفية للعلم والإيمان فيه رد اعتبار لمقولة تكامل الغيب والشهادة التي كانت تتجاذبها مدرستان: مدرسة اللاهوت التي كانت تصادر عالم الشهادة لصالح عالم الغيب، ومدرسة الوضعية التي كانت تنفي الغيب وتطرده. وبذلك يكون الصدر قد قدّم محاولة جادة في تجديد هوية علم الكلام ومنهجه، الذي كان قد تحول إلى مقولات عقلية باردة لا روح فيها، لا تخاطب إلا رهطاً قليلاً من الفلاسفة والمتكلمين. فأفقدت العقيدة الإسلامية فاعليتها في نفوس الناس، بدلاً من أن تثير كوامنها وتفجر طاقاتها.

فمحاولة الصدر لتطبيق هذه الأسس المنطقية للاستدلال على وجود الخالق تعدّ محاولة تأسيسية لعلم كلام جديد يوحّد بين التجربة البشرية والقرآن الكريم. فكانت محاولته متجاوزة لفكر المقاربات والمقارنات، مؤسّسة لمرحلة جديدة، يطلق عليها د. طه العلواني مرحلة «مجاهدة الدنيا كلها بالقرآن العظيم ﴿وجاهدهم به جهاداً كبيراً﴾ الفرقان، ٥٢، لإثبات عالميته، وعمومه

---

(١) محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص ٤٦٩.

وشموله وقدرته، ويجاوز خطابه لمرحلة «خطاب الأميين» ليؤمنوا فيهتدوا، وليربط على قلوبهم فيطمئنوا ويسعدوا ويعالج مشكلاتهم فيستريحوا...، فلا نريد أن يجري حملة القرآن به لاهثين وراء الاكتشافات العلمية، والاختراعات التقنية، بل نريد أن يهيمن القرآن على المناهج العلمية، والوسائل الإدراكية حتى يهدي البشرية كلها إلى التي هي أقوم»(١).

فالمقصود هو إعادة فاعلية العقيدة الإسلامية في نفس المسلم، «وهذا لا يتم إلاّ بتفكيك بُنية علم الكلام التقليدي وإحالة كل عنصر منها إلى جذوره التي استقى منها، ثم النهوض ببناء علم كلام جديد يتجاوز المشكلات الموروثة في الكلام القديم».(٢)

فمحاولة الصدر هذه تنقل «الدين» و«الخالق» من الدائرة الضيقة إلى الدائرة الرحبة، من خطاب الفلاسفة إلى خطاب فطري بسيط. وفي هذا تحقيق لخاتمية وعالمية الدين الإسلامي. يطبق الصدر «الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله» على أمثلة من العلوم الطبيعية أولاً، ثم ينتقل إلى تطبيقه على إثبات الصانع الحكيم. وسنتناول فيما يلي مثالاً من العلوم الطبيعية، وبعد ذلك نعرض استدلاله على الصانع الحكيم.

(أ ـ مثال من طرائق علماء الطبيعة في الاستدلال:

وليكن هذا المثال نظرية نشوء الكواكب السيارة، ونصّها أن الكواكب السيارة التسعة أصلها من الشمس، حيث انفصلت عنها كقطع ملتهبة قبل

---

(١) د. طه العلواني، مقدمة كتاب «أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية» منتصر محمود مجاهد، ص ١٥.

(٢) عبدالجبار الرفاعي، مقدمة كتاب «موجز في أصول الدين»، محمد باقر الصدر، ص ١٢.

ملايين السنين، والعلماء يتفقون على العموم في أصل النظرية، ويختلفون في سبب انفصال تلك القطع عن الشمس. والاستدلال على أصل النظرية التي يتفقون عليها، يتم ضمن الخطوات التالية:

الخطوة الأولى:

لاحظ فيها العلماء عدة ظواهر، أدركوها بوسائل الحس والتجربة:

١ـ منها: أن حركة الأرض حول الشمس منسجمة مع حكرة الشمس حول نفسها، كل منها من غرب لشرق.

٢ـ ومنها: أن دوران الأرض حول نفسها متوافق مع دوران الشمس حول نفسها، أي من غرب لشرق.

٣ـ ومنها: أن الأرض تدور حول الشمس في مدار يوازي خط استواء الشمس، بحيث تكون الشمس كقطب، والأرض نقطة واقعة على الرحى.

٤ـ ومنها: أن نفس العناصر التي تتألف منها الأرض، موجودة في الشمس تقريباً.

٥ـ ومنها: أن هناك توافقاً بين نسب العناصر، من ناحية الكم بين الشمس والأرض، فالهيدروجين مثلاً هو العنصر السائد فيهما معاً.

٦ـ ومنها: أن هناك انسجاماً بين سرعة دوران الأرض حول الشمس وحول نفسها، وبين سرعة دوران الشمس حول نفسها.

٧ـ ومنها: أن هناك انسجاماً بين عمري الأرض والشمس، حسب تقدير العلم لعمر كل منهما.

٨ـ ومنها: أن باطن الأرض ساخن، وهذا يُثبت أن الأرض في بداية نشوئها كانت حارة جداً.

هذه بعض الظواهر التي لاحظها العلماء في الخطوة الأولى بوسائل الحس والتجربة.

الخطوة الثانية:

وجد العلماء أن هناك فرضية يمكن أن تفسّر بها كل تلك الظواهر التي لوحظت في الخطوة الأولى، بمعنى أنها إذا كانت ثابتة في الواقع، فهي تستبطن هذه الظواهر جميعاً، وتبررها، وهذه الفرضية هي: أن الأرض كانت جزءاً من الشمس، وانفصلت عنها لسبب من الأسباب، فإنه على هذا التقدير يتاح لنا أن نفسّر على أساس ذلك الظواهر المتقدمة.

أما الظاهرة الأولى:

«وهي أن حركة الأرض حول الشمس منسجمة مع حركة الشمس حول نفسها، لأن كلاً منهما من غرب لشرق»، فلأن سبب هذا التوافق في الحركة يصبح واضحاً على تقدير صحة تلك الفرضية، لأن أي جسم يدور إذا انفصلت منه قطعة وبقيت منشدة إليه بخيط أو غيره، فإنها تدور بنفس اتجاه الأصل، بمقتضى قانون الاستمرارية.

وأما الظاهرة الثانية:

«وهي أن دوران الأرض حول نفسها متوافق مع دوران الشمس حول نفسها، أي من غرب لشرق»، فالفرضية المذكورة تكفي لتفسيرها أيضاً ، لأن الجسم المنفصل من جسم يدور من غرب لشرق، يأخذ نفس حركته، بمقتضى قانون الاستمرارية. وكذلك الأمر في **الظاهرة الثالثة** أيضاً.

وأما الظاهرة الرابعة والخامسة:

اللتان تعبران عن توافق الأرض والشمس في العناصر وفي نسبها، فهما مفهومتان بوضوح، على أساس أن الأرض جزء من الشمس، لأن عناصر الجزء نفس عناصر الكل.

وأما الظاهرة السادسة:

«وهي الانسجام بين سرعة دوران الأرض حول الشمس وحول نفسها، وبين سرعة دوران الشمس حول نفسها»، فقد عرفنا أن فرضية انفصال الأرض من الشمس، تعني أن حركتي الأرض ناشئتان من حركة الشمس، وهذا يفسر لنا الانسجام المذكور، ويحدد سببه.

وأما الظاهرة السابعة:

«وهي الانسجام بين «عُمريْ الأرض والشمس» فمن الواضح تفسيرها على أساس نظرية الانفصال، وكذلك الأمر في الظاهرة الثامنة، التي يبدو منها أن الأرض في بداية نشوئها كانت حارة جداً، فإن فرضية انفصالها عن الشمس تستبطن ذلك.

الخطوة الثالثة:

يلاحظ أنه على افتراض أن نظرية انفصال الأرض من الشمس ليست صحيحة، فمن البعيد أن تتواجد كل تلك الظواهر جميعاً، لأنها تكوّن مجموعة من الصدف التي ليس بينها ترابط مفهوم، فاحتمال تواجدها جميعاً على تقدير عدم صحة النظرية المذكورة ضئيل جداً، لأن هذا الاحتمال يتطلب منا مجموعة كبيرة من الافتراضات لكي نفسر تلك الظواهر جميعاً.

فبالنسبة إلى انسجام حركة الأرض حول الشمس مع حركة الشمس حول نفسها في أنها من غرب لشرق، لابد أن نفترض أن الأرض كانت جرماً بعيداً عن الشمس، سواء خلقت وحدها، أم كانت جزءاً من شمس أخرى انفصلت عنها ثم اقتربت من الشمس، ونفترض أيضاً أن الأرض المنطلقة حينما دخلت في مدارها حول الشمس، دخلت في نقطة تقع في غرب الشمس، فتدور حينئذ من غرب لشرق، أي مع اتجاه حركة الشمس حول نفسها، إذ لو كانت قد دخلت في

مدار الشمس في نقطة تقع في شرق الشمس، لكانت تدور من شرق لغرب.

وبالنسبة إلى التوافق بين حركة الأرض حول نفسها، ودوران الشمس حول نفسها، في أن الاتجاه من غرب لشرق، نفترض مثلاً أن الشمس الأخرى التي انفصلت عنها الأرض افتراضاً، كانت تدور من غرب لشرق.

وبالنسبة إلى دوران الأرض حول الشمس في مدار يوازي خط استواء الشمس، نفترض مثلاً أن الشمس الأخرى التي انفصلت عنها الأرض، قد كانت تشتمل على نفس عناصر هذه الشمس وبنسب متشابهة.

وبالنسبة إلى الانسجام بين سرعة دوران الأرض حول الشمس وحول نفسها، وبين سرعة دوران الشمس حول نفسها، نفترض مثلاً أن الشمس الأخرى التي انفصلت عنها الأرض، انفجرت بنحو أعطت للأرض المنفصلة نفس السرعة مع حركة شمسنا.

وبالنسبة إلى الانسجام بين عمري الأرض والشمس، وحرارة الأرض في بداية نشوئها، نفترض مثلاً أن الأرض كانت قد انفصلت من شمس أخرى، لها نفس عمر شمسنا، وأنها انفصلت على نحو أدى إلى حرارتها بدرجة كبيرة جداً، وهكذا نلاحظ: أن تواجد جميع تلك الظواهر، على عدم تقدير عدم صحة فرضية الانفصال، يحتاج إلى افتراض مجموعة من الصدف، التي يعتبر احتمال وجودها جميعاً ضئيلاً جداً، بينما فرضية الانفصال وحدها كافية لتفسير كل تلك الظواهر والربط بينها.

وفي الخطوة الرابعة نقول:

ما دام تواجد كل هذه الظواهر الملحوظة في الأرض أمراً غير محتمل، إلا بدرجة ضئيلة جداً، على افتراض أن الأرض ليست منفصلة عن هذه الشمس، فمن المرجّح بدرجة كبيرة بحكم تواجد هذه الظواهر فعلاً، أن تكون الأرض منفصلة عن الشمس.

وفي الخطوة الخامسة:

يُربط بين ترجيح فرضية انفصال الأرض عن هذه الشمس، ما تقرر في الخطوة الرابعة، وبين ضآلة احتمال أن تتواجد كل تلك الظواهر في الأرض، بدون أن تكون منفصلة عن هذه الشمس، كما تقرر في الخطوة الثالثة، ويعني الربط بين هاتين الخطوتين، أنه كلما كانت ضآلة الاحتمال الموضحة في الخطوة الثالثة أشد، كان الترجيح الموضح في الخطوة الرابعة أكبر.

وعلى هذا الأساس نستدل على نظرية الأرض والشمس، وبهذا المنهج حصل العلماء على قناعة كاملة بذلك)[1].

اتضح لنا من المثال السابق أن الظواهر الكونية مرتبطة ببعضها بشكل محكم ودقيق، لا يدع مجالاً للشك أن علائقها البينية وترابطها غائي، لا مجال فيه للصدفة أو العبث، أو لتفسيرها بمقولة التناقض الداخلي.

(ب ـ كيف نطبق المنهج لإثبات الصانع؟

[خطوات الاستدلال]

الخطوة الأولى:

نلاحظ توافقاً مطرداً بين عدد كبير وهائل من الظواهر المنتظمة، وبين حاجة الإنسان ككائن حي تيسير الحياة له، على نحو نجد أن أي بديل لظاهرة من تلك الظواهر، يعني انطفاء حياة الإنسان على الأرض أو شلها.

وفيما يلي نذكر عدداً من تلك الظواهر كأمثلة:

تتلقى الأرض من الشمس كمية من الحرارة، تمدها بالدفء الكافي، لنشوء

---

(١) محمد باقر الصدر، موجز في أصول الدين، ص ١٣٤ ـ ١٣٩.

الحياة، وإشباع حاجة الكائن الحي إلى الحرارة، لا أكثر ولا أقل. وقد لوحظ علمياً أن المسافة التي تفصل بين الأرض والشمس، تتوافق توافقاً كاملاً مع كمية الحرارة المطلوبة من أجل الحياة على هذه الأرض، فلو كانت ضعف ما عليها الآن، لما وجدت حرارة بالشكل الذي يتيح الحياة، ولو كانت نصف ما عليها الآن، لتضاعفت الحرارة إلى الدرجة التي لا تطيقها حياة...

الخطوة الثانية:

نجد أن هذا التوافق المستمر بين الظاهرة الطبيعية، ومهمة ضمان الحياة، وتيسيرها في ملايين الحالات، يمكن أن يفسّر في جميع هذه المواقع بفرضية واحدة، وهي: أن نفترض صانعاً حكيماً لهذا الكون، قد استهدف أن يوفر في هذه الأرض، عناصر الحياة، وييسّر مهمتها، فإن هذه الفرضية تستبطن كل هذه التوافقات.

الخطوة الثالثة:

نتساءل إذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم ثابتة في الواقع، فما هو مدى احتمال أن تتواجد كل تلك التوافقات، بين الظواهر الطبيعية، ومهمة تيسير الحياة، دون أن يكون هناك هدف مقصود؟ ومن الواضح أن احتمال ذلك يعني افتراض مجموعة هائلة من الصدف،... فما ظنك باحتمال أن تكون هذه الأرض التي نعيش عليها، بكل ما تضمه، من صنع مادة غير هادفة، ولكنها تشابه الفاعل، الهادف الحكيم في ملايين ملايين الصفات؟

الخطوة الرابعة:

نرجّح، بدرجة لا يشوبها الشك، أن تكون الفرضية التي طرحناها في الخطوة الثانية صحيحة، أي أن هناك صانعا حكيما.

الخطوة الخامسة:

نربط بين هذا الترجيح، وبين ضآلة الاحتمال التي قررناها في الخطوة الثالثة. ولما كان الاحتمال في الخطوة الثالثة، يزداد ضآلة، كلما ازداد عدد الصدف التي لابد من افتراضها فيه ـ كما عرفنا سابقاً ـ، فمن الطبيعي أن يكون هذا الاحتمال ضئيلاً، بدرجة لا تماثلها احتمالات الخطوة الثالثة في الاستدلال على أي قانون علمي، لأن عدد الصدف التي لابد من افتراضها في احتمال الخطو ة الثالثة هنا، أكثر من عددها في احتمال مناظر، وكل احتمال من هذا القبيل، فمن الضروري أن يزول.

وهكذا نصل إلى النتيجة القاطعة، وهي أن للكون صانعاً حكيماً، بدلالة كل ما في هذا الكون من آيات الاتساق والتدبير.

﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد﴾ فصلت،٥٣ ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ البقرة، ١٦٤، ﴿فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير﴾ الملك/٣-٤)[1].

إنّ العقل الصحيح لابد له أن يخشع في نهاية المطاف لنداء الفطرة السليمة، فينسجم مع أصل الخلقة: فرصيد الفطرة البشرية سيُبقي على جذوة الإيمان متوقدة تشع على البشرية، لتخرج من حالة الفصام النكد بين العقل

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١٤٠ ـ ١٤٨.

والفطرة «الإيمان» التي كانت أخطر نتائج الحضارة المادية الغربية.

٢ـ الاقتصاد الإسلامي:

قبل أن يشرع الصدر بالتطبيقات الفقهية للمذهب الاقتصادي في الإسلام، عالج مسألة «خداع الواقع التطبيقي» في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي. وهذه النزعة المنهجية تلازم عمل السيد حتى في أدق التفاصيل، فالحكم الفقهي عنده ليس مفردة ناشزة عن بقية المفردات، بل لا تجد معناها إلا بوضعها في إطارها الكلي، وضمن علائقيتها مع بقية المفردات، فهو يرى أن الوقائع لا يمكن تكرارها كما هي لأن الزمان والمكان والشروط الموضوعية التي تحكم أي واقع متحولة ومتغيرة ضرورة، وعليه فإن الإنسان الذي يعيش ذاك الواقع لا معدى له عن التأثر بخصائصه، فتكون تجربته التطبيقية مقيدة بالروح الحاكمة على ذاك الواقع، وهذا ما يؤكد «نسبية» الواقع التطبيقي.

ويرى الصدر بأنه لابد من المزاوجة بين النصوص والواقع التطبيقي للاقتصاد الإسلامي «في عصر النبوة» على أن تكون القيمومة والحاكمية للنص الثابت، لأنّ «النصوص التشريعية للنظرية أقدر على تصوير المذهب من الواقع التطبيقي، لأن التطبيق نص تشريعي في ظرف معين، قد لا يستطيع أن يعكس المضمون الضخم لذلك النص، ولا أن يصور مغزاه الاجتماعي كاملاً فيختلف إلهام التطبيق ومعطاه التصوري للنظرية، عن المُعطى الفكري للنصوص التشريعية نفسها. ومردّ هذا الاختلاف إلى خداع التطبيق لحواس الممارس الاكتشافية، نتيجة لارتباط التطبيق بظروف موضوعية خاصة[١]».

---

(١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢.

ويعلل الصدر هذه المفارقة بين النظرية والتطبيق بشكل العلاقة بين الإنسان والطبيعة، فخصائص عصر التطبيق تتحدد بشكل هذه العلاقة، وبهذا يكون السيد وفياً «للنزعة التاريخية» التي نظّر لها منذ بدايات مشروعه المعرفي. يقول: «والسبب في هذه المفارقة بين النظرية والتطبيق، بالرغم من أن منهما كلا تعبير عن الآخر بشكل من الأشكال، يكمن في الظروف التي كان إنسان عصر التطبيق يعيشها، ونوع الإمكانات التي كان يملكها؛ فإن المضمون اللارأسمالي للنظرية في الاقتصاد الإسلامي، كان مختفياً في مجال التطبيق إلى حد ما، بقدر ما كانت إمكانات الإنسان وقدرته على الطبيعة ضئيلة، ويبرز المضمون اللارأسمالي باطراد، ويتضح في مجال التطبيق الأمين للإسلام، بقدر ما ترتفع تلك الإمكانات وتتسع تلك القدرة، فكلما امتدت قدرة الإنسان، وتنوعت وسائله في السيطرة على الطبيعة، انفتحت أمامه مجالات أرحب للعمل والتملك والاستغلال، واتضح أكثر فأكثر تناقض النظرية في الاقتصاد الإسلامي مع الرأسمالية، وتجلى مضمونها اللارأسمالي من خلال الحلول التي يضعها الإسلام للمشاكل المستجدة، عبر القدرة المتنامية للإنسان على الطبيعة»[1].

وقد مارس الصدر عملية تطبيق فقهي للمذهب الاقتصادي في الإسلام مرتين: المرة الأولى في كتابه «اقتصادنا»، والمرة الثانية بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران من خلال سلسلة «الإسلام يقود الحياة»؛ إذ اقترح في الحلقة الأولى مشروع دستور الجمهورية الإسلامية، وفي الحلقة الثانية وضع تطبيقاته الفقهية للاقتصاد الإسلامي على شكل قواعد، ولذلك سنختار هذه التطبيقات بسبب وضوحها واختصارها من جهة، وكونها قدّمت لمجتمع إسلامي

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٤٠٢.

ناشئ من جهة أخرى. وفي هذا ما يعزّز أن الصدر كان يحيا هموم أمته ويعيش لها، وينتظر اللحظة المواتية لتقديم عصارة فكره من أجل نهوضها ونجاحها. وسنستعرض فيما يلي تطبيقات السيد على أربعة محاور: التوزيع، الإنتاج، التبادل والاستهلاك، ومسؤوليات الدولة العامة.

أولا: التوزيع:

يقسم الصدر الثروة الطبيعية وأحكام توزيعها إلى قسمين:

أـ القسم الأول، ويشتمل على ما يلي:

(أولاً: الأرض بما تضم من غابات وأراضٍ صالحة بطبيعتها للزراعة، وأراضٍ غير مهيأة لذلك طبيعياً وتحتاج تهيئتها لذلك إلى إعدادٍ بشري.

ثانيا: المعادن، وهي كل ثروة مادية متواجدة في الأرض أو في قاع البحار، كمناجم النفط والذهب والفضة والحديد والملح وغير ذلك.

ثالثا: مصادر المياه من أنهارٍ وبحار وبحيرات وعيون ماء.

ويدخل القسم الأول والقسم الثاني في نطاق القطاع العام الذي تملكه الدولة، وأما القسم الثالث فهو من المباحات العامة.

وفي كل هذه الأقسام لا يؤذن إسلامياً بنشوء ملكية خاصة لرقبة المال، أي لمصدر الثروة نفسه، بل إن رقبة المال تظلّ ملكاً عاماً للدولة، أو ضمن إطار المباحات العامة لا استئثار فيها ولا تمييز... وإنما سمح الإسلام بنشوء حق خاص للأفراد على أساس الإحياء فقط: لأنه عمل اقتصادي وليس احتكاراً، وهذا العمل يخلق فرصة أو قابلية الاستثمار والانتفاع بالمصدر الطبيعي، فمن يُحي أرضاً بتفتيت تربتها وتخليصها من الصخور وتوفير الماء لها يكن قد خلق فيها قابلية الانتفاع، ... ولكن هذا لا يعني أن رقبة المال تكون ملكاً له أو حقاً خاصاً من حقوقه، بل بإمكان غيره أن يستفيد من المصدر نفسه من خلال

عملية إحياء أخرى يخلق بها فرصة مناسبة[1].

ب ـ القسم الثاني: «فقد أطلقنا عليه اسم الأموال المنقولة. وهذه الأموال مباحة لأفراد المجتمع جميعاً، وتعتبر حيازة الفرد لها بأشكالها المختلفة ـ من اقتطاع الخشب من الغابة واصطياد السمك من البحر واستقاء الماء من النهر، وغير ذلك ـ عملاً اقتصادياً لا احتكارياً.

وعلى هذا الأساس أُقرت الحيازة في الثروات المنقولة بوصفها سبباً للملكية، كالإحياء بالنسبة إلى المصادر الطبيعية...

وإذا وجد المال المنقول في سيطرة شخص بدون بذل عمل وإنفاق جهد في حيازته لم يكف ذلك في تملكه، وظل مالاً مباحاً للجميع»[2].

وبعد هذا التفصيل أجمل هذه الأحكام في قاعدتين:

(ـ القاعدة ١: كل مصادر الثروة الطبيعية تدخل في القطاع العام ويكتسب الأفراد الحقوق الخاصة بالانتفاع بها على أساس وحيد، وهو العمل الذي يتمثل في الإحياء، ويراد به العمل المباشر.

ـ القاعدة الثانية: كل الثروات المنقولة في الطبيعة تملك على أساس العمل لحيازتها، ويراد بذلك العمل المباشر، ولا تملك بسبب آخر إلاّ عن طريق الانتقال من العامل بإرث أو معاوضة أو غير ذلك من نواقل الملك)[3].

ثنيا ـ الإنتاج:

بعد أن يبحث أهمية الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي، يقارن الصدر بين

---

(١) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٣) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٨٠ ـ ٨٢.

الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي وفي المذاهب الاجتماعية الأخرى، فيستخلص من هذه المقارنة القاعدة التالية:

(القاعدة ٣: الإنتاج لخدمة الإنسان، وليس الإنسان لخدمة الانتاج)[١].

ثم يقسّم الإنتاج وكيفية توزيع منتوجاته إلى قسمين:

(أـ الإنتاج الأولي وكيف يتم توزيع منتوجاته؟

في كل إنتاج أولي للثروة يوجد عنصران مندمجان في عملية الإنتاج:

أحدهما: العمل البشري المنفق في الإنتاج، والآخر: الطبيعة؛ ذلك لأنّ الإنتاج ليس خلقاً من العدم، بل هو استخراج للمعدن من جوف الأرض، أو للماء من عروقه، أو للسمك من البحر، وهكذا. فهناك إذن طبيعة وهناك عمل يمتزج معها ويدخل تعديلاً عليها، وهذا التعديل هو الإنتاج.

وقد يفترض وجود أدوات ووسائل يستخدمها المنتج في عملية تعديل المادة، فيكون إلى جانب الطبيعة التي يتعلق بها الإنتاج والعمل البشري عنصر ثالث، وهو وسائل الإنتاج المستمدة بدورها أيضاً من الطبيعة وعمل سابق.

ويؤمن الإسلام في مجال توزيع الثروة التي يسفر عنها الإنتاج الأولي:

أولاً: بأن الثروة المنتجة ملك للعامل المنتج، وهذه ملكية تقوم على أساس العمل.

وثانياً: بأن العامل إذا كان قد استخدم أدوات ووسائل يملكها الآخرون فلهم عليه أجرة المثل لقاء ما تفتّت من عملهم المختزن في تلك الأدوات والوسائل خلال عملية الإنتاج، وليس لهم نصيب في الثروة المنتجة.

وثالثاً: بأن للجماعة ممثّلة في الدولة الحقّ في جزء من الثروة المنتجة تأخذه

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٨٧.

كأجرة عن انتفاع المنتج بالمصدر الطبيعي الذي تملكه الدولة، كما في الخراج الذي يوضع على الأرض، أو كفريضة مالية في الثروة المنتجة، كما في الخمس الموضوع على ما يستخرج من ثروات البحر، أو على كل فائدة بعد إخراج المؤونة)[1].

ويجمل الصدر أحكام الإنتاج الأولي وتوزيع منتوجاته بالقاعدة التالية:

(القاعدة ٤: يقوم توزيع الثروة المنتجة في الإنتاج الأولي على أساسين: أحدهما العمل، والآخر الحاجة، وتستأصل كل أشكال الإنتاج الرأسمالي)[2].

(ب ـ الإنتاج الثانوي وكيف يتم توزيعه؟

ندرس الإنتاج الثانوي وكيف يتم توزيعه في حالتين اجتماعيتين متغيرتين:

الحالة الأولى: حالة مجتمع سارت فيه عملية التوزيع الأولي لمصادر الثروة الطبيعية، وعمليات الإنتاج الأولي، وتوزيع الثروة المنتجة فيه المسبقة وفقاً لقواعد الاقتصاد الإسلامي المتقدمة.

الحالة الثانية: حالة مجتمع لم تجرِ فيه عمليات التوزيع المسبقة وفقاً لمتطلبات الاقتصاد الإسلامي وتخطيطه العام، وأدّى ذلك في النهاية إلى ظهور التفاوت الكبير بين أفراد المجتمع في الملكية واختلال التوازن الاجتماعي.

أما الحالة الأولى فكل عملية إنتاج ثانوي في هذه الحالة تعني ـ وفقاً للتعريف المتقدّم للإنتاج الثانوي ـ أنّ هناك مادة قد تمّ إنجازها في عملية إنتاج أوّلي وأصبحت ملكاً للعامل الذي أنتجها ـ وفقاً لقاعدة أن العمل أساس الملكية ـ ويراد الآن تطويرها، كالقطن يصنع ورقاً، والخشب يصنع آلة وهكذا. وهذا التطوير هو الإنتاج الثانوي. وفي هذا المجال لا يعطي الإسلام لأي فرد حرية

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٩١.

التصرف في المادة المذكورة وتطويرها بصورة منفصلة عن إرادة الفرد الأول الذي ملكها بعمله وعن التعاقد معه؛ لأن الإسلام ما دام قد أقرّ ملكية هذا العامل للثروة التي أنجزها في الإنتاج الأولي، فمن الطبيعي أن يعطي له الحق في التصرف بها.

... أما الحالة الثانية فسوف نواجه فيها عدداً من الأفراد الذين استطاعوا من خلال الظروف الشاذة لعمليات التوزيع السابقة في اقتصاد المجتمع أن يحصلوا على مواقع مالية واقتصادية تمكنهم من الحصول على المواد الأولية للإنتاج الثانوي بكميات كبيرة، إما مباشرة أو عن طريق شرائها من منتجيها.

وهذا يعرّض عمليات الإنتاج الثانوي لألوان من الاستغلال الرأسمالي عن طريق احتكار طبقة معينة للمواد الأولية، وتمكّنها على هذا الأساس من فرض إرادتها على العاملين الذين يسيّرون دفة الإنتاج الثانوي.

وفي هذا المجال يجب على الدولة أن تتدخّل لمقاومة هذا الاحتكار، وتحديد الأسعار بصورة لا يتدخل فيها الاحتكار، ولإعادة التوازن الاجتماعي، واستخدام القطاع العام لذلك، وتحديد المشاريع الفردية للإنتاج الثانوي تحديداً يكفل عدم تمكنها من السيطرة على الحياة الاقتصادية ومن تعطيل مبادئ العدالة الاجتماعية في الإسلام)(١).

ثم يقرر الصدر أحكام توزيع الإنتاج الثانوي على شكل القواعد الثلاثة التالية:

(القاعدة ٥: الثروة التي تدخل في عملية إنتاج ثانوي تظل ملكاً للعامل الذي ملكها بعمله في الإنتاج الأولي، ما لم يحصل بينه وبين فرد آخر اتفاق يعدل من ذلك.

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٦.

القاعدة ٦: تحدّد أجور أدوات الإنتاج وأجور العمل من قبل الدولة مع الاتجاه إلى إلغاء عامل الندرة المصطنعة التي يخلقها الاحتكار.

القاعدة ٧: كلما وجدت ظروف استثنائية تؤدي إلى تعرض التوازن الاجتماعي إلى الخطر، بسبب ما تقدم في القاعدة (٦) تتدخل الدولة وفقاً لصلاحياتها باتخاذ الإجراءات المناسبة؛ لإيجاد التوازن الاجتماعي والحفاظ عليه.)[١]

وبهذا يتبين لنا أن الإسلام يتعاطى مع الإنسان بكليته وبما ينسجم مع «طبيعته» الإنسانية؛ فعندما يحكم واقعاً بشرياً معيناً لا يلجأ إلى التأميم والمصادرة، ولا إلى إطلاق حرية الأفراد في سلوكهم الاقتصادي، بل يعطي كل فرد حق التملك، وحق الاستفادة من الإنتاج على أساس العمل، ثم يتدخل ليُبقي على التوازن الاجتماعي ﴿إن الإنسان لربه لكنود • وإنه على ذلك لشهيد • وإنه لحب الخير لشديد﴾ العاديات/٦-٨، فتدخل الدولة لحماية التوازن الاجتماعي ليس لإلغاء «الطبيعة» الإنسانية، بل لتهذيبها حتى لا تشعر بالاستغناء فتطغى. وليست المسألة مجرد استعمال القوة من أجل فرض ضرائب على الأغنياء لسد حاجات الفقراء، بل إن «الإسلام لا يُقر ذلك، ما دامت طريقة تحقيق التكافل مجردة عن الدافع الخلقي، وعامل الخير في نفس الغني. ولأجل ذلك تدخّل الإسلام، وجعل من الفرائض المالية - التي استهدف منها إيجاد التكافل - عبادات شرعية، يجب أن تنبع عن دافع نفسي نير، يدفع الإنسان إلى المساهمة في تحقيق غايات الاقتصاد الإسلامي، بشكل واع مقصود، طلباً بذلك رضا الله تعالى والقرب منه)[٢]

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٩٦ - ٩٧.

(٢) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ٢٩١.

ثالثا ـ التبادل واستهلاك المال:

بعد أن يقدم الصدر عرضاً تاريخياً موجزاً لظاهرة التبادل، بدءاً من عصر المقايضة وما حكمته من ظواهر، إلى مرحلة ظهور النقد «كأداة عامة للتبادل ولتحديد قيم السلع» وتأثير ذلك على الظواهر التجارية التي حكمت عصر المقايضة، يرى أن استهلاك المال أي: الإنفاق لإشباع الحاجات، مقيّد بقيدين: تحريم التبذير والإسراف، وتدخل الدولة للارتفاع بمستوى معيشة الفقراء إلى المعدل العام للرخاء. ثم يضع قواعد لعملية التبادل واستهلاك المال، على النحو التالي:

(القاعدة ٨: يمنع من ادخار النقد واكتنازه.

القاعدة ٩: يتجه العمل لمنع أي كسب تولّده الأثمان الاحتكارية للنقد بما في ذلك الفوائد الربوية.

القاعدة ١٠: تتجه السياسة الاقتصادية في الدولة الإسلامية إلى تضييق الهوة بين المنتج والمستهلك، واستئصال دور عملية المبادلة نفسها كأساس للكسب بصورة منفصلة عن الإنتاج والعمل.

القاعدة ١١: إنّ مستوى معيشة الفرد يجب أن لا يتجاوز بصورة حادة مستوى الرخاء العام في المجتمع، وللدولة تقدير ذلك والقيام بما يكفل عدم الإسراف)[1].

رابعا ـ مسؤوليات الدولة العامة:

يحدّد الصدر هذه المسؤوليات ضمن القواعد التالية:

(القاعدة ١٢: على الدولة أن تطبق العناصر الثابتة من الاقتصاد

---

(١) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٠٥ ـ ١٠٨.

الإسلامي، وتحدّد العناصر المتحركة وفقاً للمؤشرات الإسلامية العامة.

القاعدة ١٢: على الدولة من خلال ممارستها لتطبيق العناصر الثابتة والمتحركة أن تحقق ما يلي:

أولاً: ضماناً اجتماعياً يكفل حداً أدنى من الرفاه لجميع أفراد المجتمع.

ثانياً: توازناً اجتماعياً في المعيشة بالتقريب بين مستويات المعيشة وفي الدخل بالمنع من الاحتكار وتركّز الأموال.

ثالثاً: استثماراً بأعلى درجة ممكنة للقطاع العام مع وضع سياسة عامة للتنمية الاقتصادية.

رابعاً: عملاً مستمراً في سبيل تقريب أثمان السلع وأشكال العمل نحو قيمها التبادلية الحقيقية، وذلك بمقاومة الاحتكار في كل ميادين الحياة الاقتصادية)[١].

لقد استطاع الصدر أن يطبق منهجيته المعرفية في الاقتصاد الإسلامي بشكل أمين، يدعم صدقية منهجه الذي أقامه على جدلية الوحي والعقل والواقع، ليحرر العقل المسلم من مداراته الضيقة، فينقله إلى آفاق أرحب تتوحّد فيها التجربة البشرية مع الوحي في سياق واحد، ليزول الفصام النكد بين «الزمني» و«المطلق»، وتعود البشرية إلى منابع فطرتها الصافية.

٣ـ التفسير الموضوعي للقرآن، سنن التاريخ في القرآن:

أولا: مقدمة:

يمارس الصدر في بحثه «السنن التاريخية في القرآن» تأسيساً لعلمي التاريخ والعمران البشري من منظور قرآني. وفي هذا إشارة جلية على إيمانه بـ

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١١٧.

«إسلامية العلوم الإنسانية»، إذ يؤكد أن للقرآن الكريم عطاءً وافراً في هذا الحقل، كونه ـ بالدرجة الأولى ـ كتاب صناعة الإنسان من جهة، وكونه حاكماً على تراث النبوات السابقة من خلال مفهومي الهيمنة والتصديق «الاستيعاب والتجاوز»، من جهة أخرى.

يقول: «مما يبهر الملاحظ أن القصص الحق في القرآن، لا يمكن أن تكون مجرد استنساخ لما جاء في كتب العهدين، حتى لو افترضنا أن أفكار هذه الكتب كانت شائعة ومنتشرة في الوسط الذي ظهر فيه النبي، لأن الاستنساخ يمثل دوراً سلبياً فقط، دور الأخذ والعطاء، بينما دور القرآن في عرض القصة إيجابي، فإنه يصحح، ويعدل، ويفصل القصة عما ألصق بها من ملابسات، لا تتفق مع فطرة التوحيد، والعقل المستنير، والرؤية الدينية السليمة[1]. فخاتمية الدين الإسلامي كانت تقتضي أن يكون من خصائصه «الاستيعاب والتجاوز»، وإلاّ لما استطاع أن يكتسب صفة «الإطلاقية» التي تمثل صنو «الخاتمية».

لقد تعاطت ظاهرة الوحي مع الظاهرة البشرية بتدرج، فلما نضجت البشرية ووصلت مرحلة البلوغ قدمت لها آخر أطروحة إلهية تنطوي على خصائص يمكن أن توجّه أية مرحلة عقلية بشرية قادمة. وشكّلت هذه الخصائص الأرضية المناسبة لـ «جدلية الغيب والإنسان والطبيعة». فـ «جدل الإنسان» عولج من خلال العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تكشف عن الظاهرة الإنسانية وأسبابها وعلاقاتها ومن ثم قوانينها وسننها.

ويؤكد الصدر على أسبقية الوحي والتراث الإسلاميين في هذا الحقل «السنن التاريخية»، يقول: «إنّ القرآن الكريم أول كتاب عرفه الإنسان أكّد على هذا

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ١١٧.

المفهوم وكشف عنه وأصرّ عليه وقاوم بكل ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم، قاوم النظرية العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية لتفسير الأحداث، الإنسان الاعتيادي كان يفسر أحداث التاريخ بوصفها كومة متراكمة من الأحداث، يفسّرها على أساس الصدفة تارة، وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى تارة أخرى.... وأنه لكي تستطيع أن تكون إنساناً فاعلاً مؤثراً لابد لك أن تكتشف هذه السنن، لابد لك أن تتعرف على هذه القوانين لكي تستطيع أن تتحكم فيها، والا تحكمت هي فيك وأنت مغمض العينين... .

وبعد نزول القرآن بثمانية قرون بدأت هذه المحاولات، بدأت على أيدي المسلمين أنفسهم، فقام ابن خلدون بمحاولة لدراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه، ثم بعد ذلك بأربعة قرون ـ على أقل تقدير ـ اتّجه الفكر الأوروبي في بدايات ما يُسمّى بعصر النهضة، بدأ لكي يجسّد هذا المفهوم»[١].

انّ أي قانون يتعلق بـ «جدل الإنسان»، أو «جدل الطبيعة»، لابد له أن يكون محايداً، صارماً في فعليته. والمقصود بالسنّة أو القانون هنا ما وُضع من قبل الله سبحانه وتعالى تكوينياً لا تشريعياً.

وقد اختصّ القرآن سنن التاريخ بالبحث لأنها تؤثر في عملية التغيير المنشودة. كونه يمثّل كتاب هداية، واخراج للناس من الظلمات إلى النور. ولكن «عملية التغيير التي مارسها القرآن ومارسها النبي صلى الله عليه وآله وسلم لها جانبان، من حيث صلتها بالشريعة وبالوحي ومصادر الوحي، هي ربانية، هي فوق التاريخ، ولكن من حيث كونها عملاً قائماً على الساحة التاريخية، من حيث كونها جهداً بشرياً يقاوم جهوداً بشرية أخرى، من هذه الناحية يعتبر هذا

---

(١) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ٦٧.

عملاً تاريخياً تحكمه سنن التاريخ وتتحكم فيه الضوابط التي وضعها الله سبحانه وتعالى لتنظيم ظواهر الكون في هذه الساحة المسمّاة بالساحة التاريخية؛ ولهذا نرى أن القرآن الكريم حينما يتحدث عن الزاوية الثانية، عن الجانب الثاني من عملية التغيير يتحدث عن أناس، يتحدث عن بشر، لا يتحدث عن رسالة السماء، بل يتحدث عنهم بوصفهم بشراً من البشر تتحكم فيهم القوانين التي تتحكم في الآخرين»[1].

ثانيا: خصائص السنن التاريخية:

بعد أن يستعرض الصدر الآيات القرآنية التي تبرز فكرة السنن التاريخية، منجزاً عملية مقارنة فيما بين هذه النصوص، فيستخلص الحقائق الثلاثة التالية فيما يتعلق بسنن التاريخ:

(١ـ الاطراد:

الحقيقة الأولى: هي الاطراد بمعنى أن السنة التاريخية مطرّدة ليست علاقة عشوائية، وليست رابطة قائمة على أساس الصدفة والحظ والاتفاق، وإنما هي علاقة ذات طابع موضوعي لا تتخلف في الحالات الاعتيادية التي تجري فيها الطبيعة والكون على السنن العامة، وكان التأكيد على طابع الاطراد في السنة تأكيداً على الطابع العلمي للقانون التاريخي؛ لأن القانون العلمي أهم مميّز يميزه عن بقية المعادلات والفروض هو الاطراد والتتابع وعدم التخلف)[2].

﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ الأحزاب ٦٢، ﴿ولا تجد لسنتنا تحويلاً﴾

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٥٠.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٦٩.

الإسراء ٧٧، ﴿ولا مبدل لكلمات الله﴾ الأنعام ٣٤.

(٢- ربانية السنة التاريخية:

الحقيقة الثانية - التي أكدت عليها النصوص القرآنية - ربانية السنة التاريخية... هذا التأكيد من القرآن الكريم على ربانية السنة التاريخية وعلى طابعها الغيبي، يستهدف شدّ الإنسان - حتى حينما يريد أن يستفيد من القوانين الموضوعية للكون - بالله سبحانه وتعالى، وإشعار الإنسان بأن الاستعانة بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونية والاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكم في هذه الساحات، ليس ذلك انعزالاً عن الله سبحانه وتعالى؛ لأن الله سبحانه وتعالى يمارس قدرته من خلال هذه السنن، ولأن هذه السنن والقوانين هي إرادة الله، وهي ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون)[1].

إنّ نظرة فاحصة للتراث المسيحي توصلنا إلى أن «الناسوت» كان يصادر دائماً لصالح «اللاهوت»؛ فكانت الأحداث تفسّر تفسيراً سلبياً لاهوتياً، وكثيراً ما كان يتم الخلط بين الفعل الإلهي والفعل البشري. بينما كان يؤكد القرآن على عدم التعاطي مع أية حادثة بمفردها، بل لابد من تفسيرها في سياق علائقية محكمة لها قوانين وسنن تحكمها، والعلاقة بين الغيب والحادثة تتحدد من خلال السنة التي تحكم تلك الحادثة وليس علاقة مباشرة بين الغيب وهذه الحادثة. وقد عالج الصدر هذه الإشكالية تحت عنوان:

«الاتجاه القرآني الموضوعي والاتجاه اللاهوتي الغيبي: هناك فرق كبير بين هذين الاتجاهين وهاتين النزعتين. وحاصل هذا الفرق: هو أن الاتجاه اللاهوتي - التفسير الإلهي للتاريخ - يتناول الحادثة نفسها ويربط هذه الحادثة بالله سبحانه

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٧١.

وتعالى قاطعاً صلتها وروابطها مع بقية الحوادث، فهو يطرح الصلة مع الله بديلاً عن صلة الحادثة مع بقية الحوادث، بديلاً عن العلاقات والارتباطات التي تزخر بها الساحة التاريخية والتي تمثّل السنن والقوانين الموضوعية لهذه الساحة.

بينما القرآن الكريم لا يسبغ الطابع الغيبي على الحادثة بالذات، لا ينتزع الحادثة التاريخية من سياقها ليربطها مباشرة بالسماء لا يطرح صلة الحادثة بالسماء كبديل عن أوجه الارتباطات والعلاقات والأسباب والمسبّبات على هذه الساحة التاريخية، بل إنه يربط السنة التاريخية بالله، يربط أوجه العلاقات والإرتباطات بالله، فهو يقرر أولاً ويؤمن بوجود روابط وعلاقات بين الحوادث التاريخية، إلاّ أن هذه الروابط والعلاقات بين الحوادث التاريخية هي في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى وحسن تقديره وبنائه التكويني للساحة التاريخية)[1].

(٣ـ اختيار الإنسان ودوره في السنن التاريخية:

والحقيقة الثالثة ـ التي أكّد عليها القرآن الكريم من خلال النصوص: هي حقيقة اختيار الإنسان وإرادة الإنسان، وهذه الحقيقة التأكيد عليها في مجال استعراض سنن التاريخ مهم جداً: إذ أن البحث في سنن التاريخ خلق وهماً، هذا الوهم، وهم التعارض والتناقض بين فكرة السنة التاريخية أو القانون التاريخي وبين فكرة اختيار الإنسان وحرّيته، هذا الوهم كان من الضروري للقرآن الكريم أن يزيحه وهو يعالج هذه النقطة بالذات. ومن هنا أكد سبحانه وتعالى على أن المحور في تسلسل الأحداث والقضايا إنما هو إرادة الإنسان...

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد ١١. ﴿وألو

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٧١ ـ ٧٢.

استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا﴾ الجن ١٦. ﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً﴾ الكهف ٥٩.

انظروا كيف أن السنن التاريخية لا تجري من فوق راس الإنسان بل تجري من تحت يد الإنسان، فإنَّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً. إذن هناك مواقف إيجابية للإنسان تمثل حريته واختياره وتصميمه، وهذه المواقف تستتبع ضمن علاقات السنن التاريخية، تستتبع جزاءاتها المناسبة، تستتبع معلولاتها المناسبة)[1].

فالسنة التاريخية تتعلق بدائرة إرادة الإنسان واختياره، وما عدا ذلك يخضع لسنن وقوانين أخرى، ولا مجال للعشوائية في أي ساحة من هذه الساحات.

مجال السنن على الساحة التاريخية:

قبل أن يبحث الصدر مجال السنن على الساحة التاريخية، يعرفها بما يلي: «الساحة التاريخية: عبارة عن الساحة التي تحوي تلك الحوادث والقضايا التي يهتم بها المؤرخون»[2].

ثم يتساءل: «هل كل هذه الحوادث والقضايا التي يربطها المؤرخون وتدل في نطاق مهمتهم التاريخية والتسجيلية، هل كلها محكومة بالسنن التاريخية، بسنن التاريخ ذات الطابع النوعي المتميز عن سنن بقية حقول الكون والطبيعة؟»[3].

والجواب: «أن جزءاً معيناً من هذه الحوادث والقضايا هو الذي تحكمه

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٧٤ ـ ٧٦..

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٧٧.

(٣) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٧٧.

سنن التاريخ. هناك حوادث لا تنطبق عليها سنن التاريخ، بل تنطبق عليها القوانين الفيزيائية أو الفسلجية أو قوانين الحياة أو أي قوانين أخرى لمختلف الساحات الكونية الأخرى.

مثلاً: موت أبي طالب، موت خديجة في سنة معينة، حادثة تاريخية مهمة تدخل في نطاق ضبط المؤرخين، وأكثر من هذا هي حادثة ذات بعد في التاريخ ترتّبت عليها آثار كثيرة في التاريخ، ولكنها لا تحكمها سنن التاريخ، تحكمها قوانين فسلجية»[1].

أي أن سنن التاريخ ترتبط بما يكون الإنسان فيه فاعلاً مؤثراً،حراً مختاراً؛ لأن الساحة التاريخية هي مَسرح الأحداث التاريخية التي تنتج عن جدلية الغيب والإنسان والطبيعة التي تحكمها قوانين يمكن للإنسان من خلالها اكتشافها أن يكون محوراً فاعلاً في هذه الجدلية، وإلا فإنه سيكون منتظراً مترقباً لما يقع له من أحداث غير متوقّعة.

ثالثاً ـ خصائص الظواهر التاريخية:

١ـ علاقة الظاهرة بالهدف:

إنّ المميز النوعي الذي اختصت به هذه الظواهر هو ارتباطها بهدف؛ فالساحة التاريخية ترتبط بالفعل الإنساني الذي يتميز بأنه هادف. بينما «الظواهر الكونية والطبيعية كلها تحمل علاقة ظاهرة بسبب، مسبّب بسبب، نتيجة بمقدمات، هذه العلاقة موجودة في كل الظواهر الكونية والطبيعية. الغليان ظاهرة طبيعية مرتبطة بظروف معينة، بدرجة حرارة معينة، بدرجة معينة من قرب هذا الماء من النار، هذا الارتباط ارتباط المسبب بالسبب، العلاقة هنا

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر السابق، ص ٧٧.

علاقة السببية، علاقة الحاضر بالماضي، بالظروف المسبقة المنجزة.

لكن هناك ظواهر على الساحة التاريخية تحمل علاقة من نمط آخر وهي علاقة ظاهرة بهدف، علاقة نشاط بغاية أو ما يسمّيه الفلاسفة بالعلة الغائية تمييزاً عن العلة الفاعلية. غليان الماء بالحرارة يحمل علاقة مع سببه، مع ماضيه، لكن لا يحمل علاقة مع غاية الفاعلية. غليان الماء بالحرارة يحمل علاقة مع سببه، مع ماضيه، لكن لا يحمل علاقة مع غاية ومع هدف ما لم يتحول إلى فعل إنساني، إلى جهد بشري، بينما العمل الإنساني الهادف يحتوي على علاقة لا فقط مع السبب، لا فقط مع الماضي، بل مع الغاية التي هي غير موجودة حين إنجاز هذا العمل، وإنما يترقّب وجودها. أي العلاقة هنا علاقة مع المستقبل لا مع الماضي، الغاية دائماً تمثل المستقبل بالنسبة إلى العمل، بينما لا سبب يمثل الماضي بالنسبة إلى هذا العمل»[1].

٢ـ علاقة العمل بالمجتمع:

يشكّل المجتمع ثالثة الأثافي في أي عمل تحكمه سنن التاريخ: فالبعد الأول هو السبب «العلة الفاعلية»، والبعد الثاني الهدف «العلة الغائية»، والبعد الثالث هو المجتمع العلة المادية».

وليس كل عمل هادف يدخل في نطاق السنن التاريخية، فبعض الأعمال الفردية مثل الأكل، والنوم ذات غاية وهدف لكنها لا تؤثر في الساحة التاريخية. فـ «العمل التاريخي الذي تحكمه سنن التاريخ هو العمل الذي يكون حاملاً لعلاقة مع هدف وغاية، ويكون في نفس الوقت ذا أرضية أوسع من حدود الفرد،

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٨٠.

ذا موج يتخذ من المجتمع علة مادية له وبهذا يكون عمل المجتمع»[1].

رابعا: عناصر المجتمع وعلاقاته على ضوء القرآن الكريم:

١- عناصر المجتمع في القرآن الكريم:

يستقي الصدر عناصر المجتمع من الآية القرآنية التالية ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾ البقرة،٣٠.

(هناك ثلاثة عناصر يمكن استخلاصها من العبارة القرآنية:

أولاً: الإنسان.

ثانياً: الأرض أو الطبيعة على وجه عام: «إني جاعل في الأرض خليفة»، فهناك أرض أو طبيعة على وجه عام وهناك الإنسان الذي يجعله الله سبحانه وتعالى على الأرض.

ثالثاً: العلاقة، العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض، بالطبيعة، وتربط من ناحية أخرى الإنسان بأخيه الإنسان. هذه العلاقة المعنوية التي سماها القرآن الكريم بالاستخلاف)[2].

العلاقة وصيغتاها:

يرى الصدر أن العلاقة التي هي العنصر الثالث من عناصر المجتمع لها صيغتان أساسيتان: إحداهما الصيغة الثلاثية «وهي الصيغة التي ترتبط

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١٠٦.

بموجبها الطبيعية والإنسان مع الإنسان»[1]. الأخرى هي الصيغة الرباعية وهي: «الطبيعة والإنسان مع أخيه الإنسان ولكن مع افتراض طرف رابع أيضاً في هذه العلاقة فأسمّي هذه الصيغة بالصيغة الرباعية... وهذا الطرف الرابع ليس داخلاً في إطار المجتمع،... ولكن الصيغة الرباعية للعلاقات الاجتماعية تعتبر هذا الطرف الرابع مقوماً من المقومات الأساسية للعلاقة الاجتماعية على الرغم من العلاقة الاجتماعية من زاوية نظر القرآن الكريم، والاستخلاف لدى التحليل نجد أنه ذو أربعة أطراف؛ لأن الاستخلاف يفترض مستخلِفاً أيضاً. لابد من مُستخلِفٍ ومستخلَفٍ عليه ومستخلَف،... فالمستخلِف هو الله سبحانه وتعالى، والمستخلَف هو الإنسان وأخوه الإنسان، أي الإنسان ككل الجماعة البشرية، والمستخلَف عليه هو الأرض وما عليها ومن عليها»[2].

في الواقع أن الصيغة الرباعية للعلاقة هي تعبير آخر عن «جدلية الغيب والإنسان والطبيعة» التي ترى «أنه لا سيد ولا مالك ولا إله للكون وللحياة إلا الله سبحانه وتعالى، وأن دور الإنسان في ممارسة حياته إنما هو دور الاستخلاف والاستئمان، وأي علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة فهي في جوهرها ليست علاقة مالك بمملوك وإنما هي علاقة أمين على أمانة استؤمن عليها، وأي علاقة تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان - مهما كان المركز الاجتماعي لهذا أو لذاك - فهي علاقة استخلاف وتفاعل بقدر ما يكون هذا الإنسان أو ذاك مؤدياً لواجب هذه الخلافة، وليس علاقة سيادة أو الوهية أو مالكية»[3].

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(٣) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١٠٨.

إن الإنسان بصفته خليفة الله عليه أن ينهض بأعباء هذه المهمة فيكون فاعلاً مؤثراً، لا ينخرط في اي علاقة تجعل منه مستلب الإرادة ﴿ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون • وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجه لا يأت بخير هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم﴾ النحل،٧٥٧٦.

٢- دور الإنسان في حركة التاريخ:

إنّ غائية الحركة الإنسانية التي هي أساس حركة التاريخ، تجعل منها متطلعة إلى المستقبل، أي: إلى التغيير الهادف. وفي البدء كان الفكر؛ فالفكر «الوجود الذهني» هو المحرك الأساسي للفعل الإنساني. فـ «الوجود الذهني هو الحافز والمحرّك والمدار لحركة التاريخ، هذا الوجود الذهني يجسّد المستقبل المحرّك، يعبّر في جانب منه عن الفكر وفي جانب آخر منه عن الإرادة، وبالامتزاج بين الفكر والإرادة تتحقق فاعلية المستقبل ومحركيته للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية»[1].

أ- المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس في التغيير الاجتماعي:

«المحتوى الداخلي للإنسان هو الأسس لحركة التاريخ، والبناء الاجتماعي العلوي بكل ما يضم من علاقات ومن أنظمة ومن أفكار وتفاصيل، هذا البناء العلوي في الحقيقة مرتبط بهذه القاعدة، بالمحتوى الداخلي للإنسان، ويكون

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١١٦.

تغيره وتطوره تابعاً لتغير هذه القاعدة وتطورها، فإذا تغير الأساس تغير البناء العلوي؛ وإذا بقي الأساس ثابتاً بقي البناء العلوي ثابتاً»[1]. ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد ١١.

ب ـ الإرتباط بين تغيير المحتوى الداخلي والاجتماعي:

«هاتان العمليتان يجب أن يسيرا جنباً إلى جنب، وإذا انفكت إحداهما عن الأخرى فقدت حقيقتها ومحتواها، وسمّى الإسلام العملية الأولى ـ عملية بناء المحتوى الداخلي ـ بالجهاد الأكبر تأكيداً على الصفة الأساسية للمحتوى الداخلي وتوضيحاً لهذه الحقيقة، حقيقة أن المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس، ولهذا سمّي بالجهاد الأكبر. فإذا بقي الجهاد الأصغر منفصلاً عن الجهاد الأكبر حينئذٍ لا يحقق ذلك في الحقيقة أي مضمون تغييري صالح»[2].

٣ـ دور العلاقات الاجتماعية في حركة التاريخ: «العلاقة الاجتماعية تتضمن علاقتين مزدوجتين: إحداهما علاقة الإنسان مع الطبيعة، والأخرى علاقة الإنسان مع أخيه الإنسان»[3].

ج ـ علاقة الإنسان مع الطبيعة:

يرى الصدر أن هذه العلاقة توجه مشكلة، «وهي مشكلة التناقض بين الإنسان والطبيعة، وهذا التناقض بين الإنسان والطبيعة يعني تمرد الطبيعة وتعصّيها عن الاستجابة للطلب الإنساني وللحاجة الإنسانية من خلال التفاعل

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٣) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١٥٧.

ما بينهما.. وهذا التناقض له حل مستمد من قانون موضوعي يمثّل سنة من سنن التاريخ الثابتة، وهذا القانون هو قانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة؛ ذلك لأن الإنسان كلما تضاءل جهله بالطبيعة وكلما ازدادت خبرته بلغتها وبقوانينها ازداد سيطرة عليها وتمكناً من تطويعها وتذليلها لحاجاته، وحيث أن كل خبرة هي تتولد في هذا الحقل عادة من الممارسة، وكل ممارسة تولد بدورها خبرة، ولهذا كان قانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة قانوناً موضوعياً يكفل حل هذا التناقض،... ولعل في الآية الكريمة: ﴿وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدّوا نعمة الله لا تُحصوها﴾ إبراهيم، ٣٤، إشارة إلى هذا الحل الموضوعي المستمدّ من قانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة؛ لأن السؤال في الآية الكريمة ﴿وآتاكم من كل ما سألتموه﴾ لا يُراد منه الدعاء طبعاً، السؤال اللفظي الذي هو الدعاء؛ لأن الآية تتكلم عن الإنسانية ككل عمّن يؤمن بالله ومن لا يؤمن بالله، من يدعو الله ومن لا يدعو الله، كما أن الدعاء لا يتضمن حتماً تحصيل الشيء المدعو به. نعم كل دعاء له استجابة، لكن ليس لكل دعاء تحقيق لما تعلق به الدعاء، بينما هنا يقول: ﴿وآتاكم من كل ما سألتموه﴾ هنا إيتاء، استجابة فعلية بعطاء ما سئل عنه، فأكبر الظن أن هذا السؤال من الإنسانية ككل وعلى مر التاريخ وعبر الماضي والحاضر والمستقبل، يتمثل في السؤال الفعلي والطلب التكويني الذي يحقق باستمرار التطبيقات التاريخية لقانون التأثير المتبادل بين الخبرة والممارسة»[1].

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

د ـ علاقة الإنسان مع أخيه الإنسان:

تواجه هذه العلاقة تناقضاً آخر ألا وهو «التناقض الاجتماعي بين الإنسان وأخيه الإنسان، ... التناقض ما بين القوي والضعيف، بين كائن في مركز القوة وكائن في مركز الضعف... قد يكون هذا القوي فرداً فرعوناً، قد يكون عصابة، قد يكون طبقة، قد يكون شعباً، قد يكون أمة، كل هذه ألوان من التناقض كلها تحتوي روحاً واحدة، وهي روح الصراع، روح الاستغلال من القوي الذي لم يحل تناقضه الداخلي وجدله الإنساني، الصراع بينه وبين الضعيف ومحاولة استغلال هذا الضعيف... ومن هنا يؤمن الإسلام بأن الرسالة الوحيدة القادرة على حل هذه المشكلة التي يواجهها خط علاقات الإنسان مع الإنسان، هو تلك الرسالة التي تعمل على مستويين في وقت واحد، تعمل من أجل تصفية التناقضات الاجتماعية على الساحة، لكن في الوقت [نفسه] وقبل ذلك وبعد ذلك تعمل من أجل تصفية ذلك الجدل في المحتوى الداخلي للإنسان، من أجل تجفيف منبع تلك التناقضات الاجتماعية، ويؤمن الإسلام بأن ترك ذلك المعين من الجدل والتناقض على حاله والاشتغال بتصفية التناقضات على الساحة الاجتماعية بصيغها التشريعية فقط، هذا نصف العملية، النصف المبتور من العملية؛ إذ سرعان ما يفرز ذلك المعين صيغاً أخرى وفق هذه العملية التي سوف تستأصل بها الصيغ السابقة»[1].

٤ـ التأثير المتبادل بين علاقة الإنسان مع الطبيعة وعلاقة الإنسان مع الإنسان:

ـ العلاقة الأولى: هي علاقة الإنسان مع الطبيعة. ويبحثها الصدر من

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

خلال الآية الكريمة ﴿كلا إن الإنسان ليطغى• ان رآه استغنى﴾ العلق ٦ ـ ٧. فيرى أن «هذه الآية الكريمة تشير إلى هذه العلاقة، إلى أن الإنسانية بقدر ما تتمكن وتستقطب الطبيعة وتتوصل إلى وسائل إنتاج أقوى وأدوات توليد أوسع، تكون انعكاسات ذلك على حقل علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، انعكاساته على شكل إمكانيات وإغراءات وفتح الشهية للأقوياء لكي يستثمروا أداة الإنتاج في سبيل استغلال الضعفاء»[1].

فعندما يهجر الإنسان القراءة باسم الله ﴿أقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ العلق، ١، يكون سلوكه طغيانياً، لأنه يستغني في هذه الحالة عن الخالق، فينمو في نفسه شعور السيادة، ونزعة الألوهية، فيكون طاغية على شكل فرعون أو قارون وأمثالهم.

• العلاقة الثانية: هي علاقة الإنسان مع أخيه الإنسان، ويحللها السيد الصدر من خلال الآية الكريمة التالية ﴿وألو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا﴾ الجن ١٦. يقول: «هذه العلاقة مؤداها أن علاقات الإنسان مع الطبيعة تتناسب طرداً وعكساً مع ازدهار العدالة في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، فكلما ازدهرت العدالة في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان أكثر فأكثر ازدهرت علاقات الإنسان مع الطبيعة، وكلما انحسرت العدالة عن الخط الأول انحسر الازدهار عن الخط الثاني، أي أن مجتمع العدل هو الذي يصنع الازدهار في علاقات الإنسان مع الطبيعة، ومجتمع الظلم هو الذي يؤدي إلى انحسار تلك العلاقات، علاقات الإنسان مع الطبيعة»[2].

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ١٧٤.

٥ـ النظرة القرآنية للمجتمع هي الأساس في اتجاهات التشريع:

إن الانطلاق من النظرة القرآنية للمجتمع تحقق للإنسان سواء كان فرداً أو مجتمعاً إنسانيته؛ إذ أنها تقضي على النظرة الميكانيكية للإنسان. فالتشريع المباشر غير المقيّد أو المسبق بالرؤية القرآنية الكلية للمجتمع يتعامل مع البناء الفوقي له، أما المحتوى الداخلي للإنسان فيبقى مهملاً لا دور له في حركة الواقع.

«الرؤية القرآنية» للمجتمع «هي في الحقيقة الأساس النظري للاتجاه العام للتشريع الإسلامي، فإن الاستقلال النسبي بين الخطين: خط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان وخط علاقات الإنسان مع الطبيعة، هذا الاستقلال النسبي يشكل القاعدة لعنصر الثبات في الشريعة الإسلامية والأساس لتلك المنطقة الثابتة من التشريع التي تحتوي على الأحكام العامة المنصوصة ذات الطابع الدائم المستمر في التشريع الإسلامي، بينما منطقة التفاعل بين الخطين: بين خط علاقات الإنسان مع الطبيعة وخط علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان، منطقة التفاعل والمرونة تشكِّل في الحقيقة الأساس لما أسميناه في كتاب «اقتصادنا» بمنطقة الفراغ، تشكل الأساس للعناصر المرنة والمتحركة في التشريع الإسلامي»[1].

ومما يلفت النظر هنا أن تطوراً ملموساً حصل للسيد في نظرته إلى علاقة الوحي أو النبوة بالطبيعة. فهو يقر هنا أن التأثير المتبادل بين علاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقة الإنسان بالإنسان يشكل قاعدة أساسية للاتجاهات العامة في التشريع الإسلامي. بينما لم يكن يؤمن بهذا النوع من العلاقة في محاضرته

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

«التغيير والتجديد في النبوة» التي ألقاها عام ١٣٨٨ هـ وتحت عنوان «خطوط تطور الإنسانية» التي يجملها على الشكل التالي:

(١ـ خط وعي التوحيد.

٢ـ خط المسؤولية الأخلاقية للدعوة، لحمل أعباء الدعوة.

٣ـ خط السيطرة على الكون والطبيعة)[1].

يرى أن «النبوة ترتبط بالواقع بالخطين الأول والثاني من هذه الخطوط الثلاثة، بالوعي التوحيدي عند الإنسان وبخط المسؤولية الأخلاقية لحمل أعباء الدعوة في العالم، ولا ترتبط النبوة بالخط الثالث من خطوط التطور، وهو مدى السيطرة للإنسان على عالم الطبيعة والكون»[2].

ويثبت هذا أن الصدر كان وفياً لمنهجه الذي كانت إحدى خصائصه أنه ليس مغلقاً ولا نهائياً، بل قائماً على النقد الذاتي والمراجعة.

بقي أن نقول ان الصدر كان من أوائل الداعين لفكرة «إسلامية المعرفة» و«إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية» و«إسلامية فلسفة العلوم الطبيعية». ولعل في ما عرضناه في الفصلين: الثاني، والثالث ما يُثبت هذا الرأي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

---

(١) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) محمد باقر الصدر، المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

خلاصة

قدم الفصل الأول من هذا البحث دراسة حول تيار «إسلامية المعرفة» في الوطن العربي، دراسة تاريخية ـ تطورية. ثم عرض المفهوم وإشكاليته. باحثاً الخلفيات الثقافية ـ الاجتماعية لتطور المعرفتين: الغربية والإسلامية. وقد تأكد في هذا الفصل بطلان دعوى الغرب بأن معرفته في حقل الإنسانيات: علمية، عالمية، وموضوعية. وناقش هذا الفصل ثلاثة اصطلاحات أستخدمت للدلالة على هذا المفهوم: «إسلامية المعرفة»، «أسلمة المعرفة» و«التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية». وقد رجّح الباحث استخدام الاصطلاح الأول شكلاً ومضموناً. وقبل باصطلاح «أسلمة المعرفة» كنشاط معرفي يمارس أثناء تشييد صرح «المعرفة الإسلامية» وليس كعملية معرفية مستقلة غير متضمّنة في مشروع «إسلامية المعرفة». أما اصطلاح «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»، فباعتقاد الباحث أنه لا يصلح كمنطلق للبحث في هذا الحقل كونه لا يتمتع برؤية منهجية معرفية، بل ينطلق من المنهجية النصوصية في التعامل مع الحقل المعرفي. ثم عرض هذا الفصل مشروع «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» بين العوائق والانجازات.

أما الفصل الثاني فقد ناقش «إسلامية المعرفة» عند السيد الصدر، مستعرضاً خصائص منهجه التي تتلخص بالآتي: التاريخية، الكلية، الانفتاحية. ثم ناقش مفهوم «إسلامية المعرفة» عنده مبيناً أنه يؤمن بذاتية توليد المعرفة وفلسفة العلوم أي «إسلاميتها». كما قدم عرضاً لإنجازات السيد في حقل «إسلامية المعرفة» في ثلاثة مجالات: المجال الفلسفي والمنطقي، والمذهبية الإسلامية «الاقتصاد الإسلامي»، والتفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

أما الفصل الثالث فقد تكفّل ببحث «إسلامية المعرفة» عند السيد الصدر من خلال التطبيقات العملية في ثلاثة مجالات:

الأسس المنطقية للاستقراء وتطبيقه على إثبات الصانع، المذهب الاقتصادي في الإسلام وتطبيقاته على أحكام التوزيع، الإنتاج، التبادل واستهلاك المال، ومسؤوليات الدولة العامة.

التفسير الموضوعي للقرآن وتطبيقه في مجال السنن التاريخية في القرآن الكريم.

وقد خلص الباحث من هذا الفصل إلى أن السيد الصدر التزم بمنهجه من خلال التطبيق. كما نبّه إلى التطور الذي حصل للسيد في مفهومه لعلاقة الوحي بالسنن الكونية والطبيعية بين «موجز في أصول الدين» إلى «السنن التاريخية في القرآن».

المصادر والمراجع

أولا ـ القرآن الكريم.

ثانيا ـ الكتب:

ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة ـ المبادئ العامة؛ خطة العمل، الإنجازات، ط ١، ١٩٨٦م.

ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الإصدارات العربية، ط ١، ١٩٩٦م.

ـ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات، الطبعة الأولى ١٤١٦ ـ ١٩٩٥. الأردن.

ـ رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث. ترجمة أحمد الشيباني الطبعة الثالثة ١٤١٥ هـ ، ١٩٩٤م. دار القارئ العربي.

ـ زكي الميلاد، الفكر الإسلامي، تطوراته ومساراته المعاصرة، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، قم، ٢٠٠٠م.

ـ شبلي الملاط، تجديد الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم. ترجمة غسان غصن/ الطبعة الاولى شباط ١٩٩٨. دار النهار للنشر. بيروت.

ـ طه العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٦م.

ـ طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٨٩م.

ـ عبدالجبار الرفاعي، منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، الطبعة الثانية، ١٤١٩ ـ ١٩٩٨.

ـ عبدالحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي،، فيرجينيا، أمريكا، ط ١، ١٩٩١م.

ـ علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مؤسسة بافاريا، ١٩٨٩م.

ـ عماد الدين خليل، مدخل إلى إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،، ط ٢، ١٩٩٢م.

ـ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الطبعة الثالثة دار الشروق، ١٩٨٨.

ـ محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. دار ابن حزم ـ بيروت. ط ٢، ١٩٩٦م.

ـ محمد الحسيني، محمد باقر الصدر، دراسة في سيرته ومنهجه. الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ ـ ١٩٨٩م، دار الفرات بيروت لبنان.

ـ محمد باقر الصدر، اقتصادنا، الطبعة الاولي ١٤١٧ هـ، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، خراسان.

ـ محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، ط ٤، ١٩٨٢.

ـ محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢١ هـ . ق، قم.

ـ محمد باقر الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام، الطبعة السابعة، ١٤٠١ ـ ١٩٨١، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ، لبنان.

ـ محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للإمام الشهيد الصدر، ١٤٢١ هـ ـ ق، قم.

ـ محمد باقر الصدر، فلسفتنا. الطبعة ١٣، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، دار التعارف للمطبوعات بيروت لبنان.

ـ محمد باقر الصدر، موجز في أصول الدين: المرسل، الرسول، الرسالة، تحقيق: عبدالجبار الرفاعي، الطبعة الاولى ١٤١٧. مطبعة صدر، مركز التوزيع: دار سعيد بن جبير.

ـ محمد رضا النعماني، الشهيد الصدر، سنوات المحنة وأيام الحصار، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦ م. العلمية ـ قم.

ـ محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩١م.

ـ منتصر محمود مجاهد، أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ ـ ١٩٩٦م. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ثالثاً: المجلات

• إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا ـ أمريكا، عدد١٠.

• المسلم المعاصر، مؤسسة المسلم المعاصر، الكويت ـ القاهرة، الأعداد: ٨٢، ٧٩، ٦٣، ٩، ٣١، ١٩، ١٣.

• قضايا إسلامية معاصرة، قم ـ بيروت، الأعداد: ٢، ٦، ٥.

• قضايا إسلامية، قم، الأعداد: ٥،٢.



المحتويات

الفصل الثاني
إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر
(البعد النظري)

الفصل الثالث

إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر

(البعد العملي)